PETER T. FURST

ALLUCINOGENI E CULTURA

Le droghe sacramentali nelle grandi civiltà mesoamericane

CESCO CIAPANNA EDITORE

PETER T. FURST

ALLUCINOGENI E CULTURA

CESCO CIAPANNA EDITORE
ROMA 1981

© 1976 by Chandler & Sharp Publishers, Inc.

© 1981 - Cesco Ciapanna Editore S.p.A.
Via Lipari 8 - 00141 Roma - Tel. 897257
Grafica Gianfranco Raimondi
Printed in Italy - Edigraf - Gia G. Chiarini, 10 - Roma 1981

Indice

Prefazione di Peter T. Furst 9

Introduzione 11

Una risposta etnologica a un quesito statistico - L'estasi sciamanica come Proto-religione - La prova archeologica del più antico allucinogeno - Peyotl: una « medicina » sacra o un « narcotico pericoloso »? - Altre vie verso « gli stati alterni » - Allucinogeni e biochimica della coscienza - Il contesto socio-psicologico come variabile decisiva - Una valutazione complessiva: urgente e necessaria.

1. « Idolatria », allucinogeni e sopravvivenza culturale 36

2. Tabacco: « il vero cibo degli dèi » 41

Dèi e uomini dipendenti dal tabacco - La preistoria del tabacco in America - Clisteri psichedelici? - La pipa sacra - Il culto sciamanico del tabacco presso i Warao.

3. Cannabis (SPP.) e i derivati dalla noce moscata 55

Cannabis spp. - Una nuova scoperta: tre specie di Cannabis - La noce moscata - La noce moscata nella medicina europea - La noce moscata e la psicoterapia.

4. Ibogaina e la liana delle anime: dal rituale della foresta tropicale alla psicoterapia 63

Tabernanthe iboga - I Culti dell'Iboga nell'Africa Tropicale - Simbolismo maschio-femmina e acculturazione - L'Armalina e gli alcaloidi connessi - Gli indiani dell'Amazzonia come psicofarmacologi - Lo Yajé e le origini mitiche della società - Gli allucinogeni e la trasformazione del giaguaro.

5. Allucinogeni e « archetipi » 78

Il fenomeno metaculturale - Arriva la tigre - Viaggi nel tempo mitologico - Lo « yajé » e le origini dell'arte.

6. L'LSD e la sacra ipomea degli indiani messicani 88

L'LSD e il Morbo di Parkinson - Un evento storico: la scoperta dell'LSD - « Ololiuhqui », l'allucinogeno sacro degli Aztechi - L'« ololiuhqui » identificato - Analogia tra l'LSD e i componenti dei semi di convòlvolo - L'« ololiuhqui » nella religione indiana - I semi di ololiuhqui come divinità - L'opposizione della Chiesa - Il convòlvolo e l'acculturazione cristiana - Il convòlvolo e la Santissima Madre - Il dio dei fiori e « il sogno fiorito ».

7. I funghi sacri e la loro riscoperta in Messico 112

Il fungo dell'oltretomba - Le statue del fungo e il culto dei funghi sacri - Il fungo agàrico era sacro per i Maya? - Finalmente il ritrovamento: un culto rituale dei funghi che sopravvive in Messico - « Micòfili » e « Micòfobi » - « Un evento che sconvolge l'anima » - L'ultima tessera del mosaico.

8. « Il fungo agàrico dell'immortalità » 130

L'Amanita muscaria e l'inebriamento da orina - La struttura chimica e i suoi effetti.

9. R. Gordon Wasson e l'identificazione del « Soma » divino 138

La sfuggente divinità Soma - Ricerca multidisciplinare - L'Orina del fungo agàrico e l'identità del Soma - La disputa continua - Un nuovo metodo d'indagine - Antichità e origini del culto del fungo - La scoperta degli allucinogeni: deliberata o casuale? - Una tassonomia dei funghi degli indiani messicani - I funghi allucinogeni del Messico settentrionale.

10. La « radice diabolica » 155

Una « fabbrica di alcaloidi » - Un termine improprio: « mescalina » - La sacra ricerca del Peyotl - Le origini mitiche del Peyotl - « Noi siamo rinati » - Il passaggio pericoloso - « Dove stanno le Nostre Madri ».

11. « Alla ricerca della nostra vita »: La caccia al peyotl presso gli indiani Huichol del Messico 170

E' tempo di camminare - Il cibo per il nonno - L'uccisione rituale - La comunione degli Huichol - « Tu vedrai la tua vita » - Unicità delle visioni dello sciamano - I figli del peyotl.

12. Datura: Un allucinogeno che può uccidere 188

Mito come Storia - Storia naturale e culturale della « Datura » - Effetti dell'ebbrezza da « Datura » - La « Datura » tra gli Indiani del Nord America - I riti iniziatici in California - Aldilà della « realtà quotidiana ».

13. Allucinogeni da fiuto e simbolismo animale 204

L'Albero « Virola » come fonte dell'allucinogeno da fiuto - Una rapida ebbrezza - Dipendenza: non si crea con la polvere da fiuto, ma si crea col tabacco - La polvere da fiuto e la riproduzione artistica di animali - Il rituale del fiuto in Messico.

14. Il rospo come madre terra: un problema nel simbolismo e nella psicofarmacologia 220

Il rospo: mediatore e madre dualistica - Il Rospo Madre e gli Eroi mitologici - Le proprietà psicòtrope del veleno del rospo - Analogie nella mitologia asiatica - Il rospo e il fungo velenoso - Usi magici del veleno di rospo e di rana.

15. Gli allucinogeni e il cervo sacro 231

Il simbolismo del cervo tra gli indiani americani: di origine asiatica o indipendente? - La renna e il fungo sacro - L'ecologia del cervo-fungo in Messico.

Bibliografia 243

Prefazione

Con la speranza che le pagine che seguono contribuiranno a chiarire alcuni aspetti concernenti il legame essenziale tra natura e cultura — concepito secondo il duplice aspetto della struttura chimica dell'assetto mentale e dello sviluppo storico-sociale che ne consegue — ho preso in esame le piante allucinogene e altre sostanze psicoattive usate dai differenti popoli di tutto il mondo. Data la vastità della materia, sono stato costretto a tralasciare molti campi, piuttosto interessanti, della ricerca etnobotanica e psicofarmacologica, e alcune « tecniche dell'estasi » non chimiche poco studiate e ancora non capite, a favore di argomenti più vasti di interesse generale. Non bisogna sottovalutare, del resto, che si tratta di una disciplina in continua evoluzione; ancora al giorno d'oggi, infatti, si susseguono le scoperte, sperimentate e catalogate scientificamente, di « nuovi » allucinogeni vegetali e delle sostanze naturalmente psicoattive che ne derivano (alcune mai sfruttate dal punto di vista culturale; altre dimenticate per un lungo tempo dagli stessi popoli che le avevano usate per primi; e altre ancora abilmente nascoste agli occhi indiscreti degli estranei); inoltre, non si deve dimenticare che dal punto di vista botanico e farmacologico ancora si cerca una codificazione dei termini indigeni citati nella letteratura etnostorica e nelle relazioni degli etnografi e degli esploratori.

Persino per ciò che concerne la civiltà degli Indiani del Messico o dell'Amazzonia — la cui vasta farmacopea psicoattiva è stata studiata con un relativamente discreto rigore — noi non siamo in grado di conoscere l'identità delle numerose specie usate nei rituali indigeni, sia in epoca preistorica che contemporanea, e tuttora non comprendiamo l'aspetto farmacologico e culturale di alcuni derivati da quelle piante che noi conosciamo, o sospettiamo, essere psicoattive. Infatti, secondo il parere autorevole di studiosi

del calibro di Richard Evans Schultes, direttore del Museo Botanico di Harvard, è proprio la funzione di questi derivati dalle piante allucinogene che rappresenta oggi una delle sfide più stimolanti per i moderni ricercatori di fenomeni psichedelici nelle società indigene. E' chiaro: c'è ancora tutto un mondo da scoprire. Il lettore interessato potrà rivolgersi a quelle pubblicazioni etnobotaniche specialistiche e a tutta quella numerosa letteratura — sempre più in via di espansione — che si occupa della biochimica del cervello e delle ricerche scientifiche e umanistiche che riguardano gli usi e gli abusi di stati alterati della coscienza.[1]

Nella stesura di questo libro ho potuto usufruire della collaborazione di molti colleghi e di un numero notevole di pubblicazioni; e nonostante il loro contributo sia stato ampiamente riportato nella bibliografia, ci tengo a far sapere che, senza la loro generosità nel mettermi a disposizione una fruttuosa esperienza, il mio compito sarebbe stato impossibile. Ringrazio soprattutto il dott. Johannes Wilbert, professore di Antropologia e direttore del Centro Latino-Americano dell'università di California a Los Angeles; il dott. Weston La Barre; James B. Duke professore di Antropologia alla Duke University; e R. Gordon Wasson, assistente ordinario al Museo Botanico dell'università di Harvard. Un grazie speciale — allo stesso tempo personale e professionale — a Richard Evans Schultes che ha messo generosamente a disposizione tempo ed esperienza per aiutarmi a identificare alcuni stilemi di piante esoteriche dell'arte pre-colombiana, chiarendomi così alcuni problemi di psicofarmacologia e di botanica incontrati durante la ricerca. Il prof. Schultes ha rivisto il manoscritto per la parte farmacologica e botanica, ma naturalmente la responsabilità di eventuali imprecisioni spetta soltanto a me.

PETER T. FURST

Albany, N. Y.
Marzo 1976

[1] V. a proposito, gli estratti della conferenza sugli stati alterati di coscienza — in via di pubblicazione — finanziata nel 1975 dal Drug Abuse Council Inc.; e due precedenti pubblicazioni del Council: *Stati Alterati di Coscienza* (1975) e *High State: un approccio iniziale* di Norman E. Zinberg (1974).

Introduzione

Da quando l'LSD-25 venne prodotto per la prima volta in un laboratorio svizzero nel 1938, gli studi sugli allucinogeni sono aumentati a tal punto da rendere difficoltosa la ricerca di un punto di riferimento qualsiasi cui rapportarsi. Sempre nel 1938, tanto per fare un esempio, si scopre che il culto dei funghi divini psichedelici era sopravvissuto tra gli Indiani Messicani, e a metà degli anni cinquanta quel culto viene riscoperto e studiato sistematicamente. Un altro fatto di rilievo consiste nell'essere riusciti ad identificare, nel 1941, i semi di vilucchio con l'*ololiuhqui*, un allucinogeno che presso gli Aztechi era considerato sacro; è del 1961 la straordinaria scoperta che i suoi principii attivi sono in stretta relazione con i derivati dell'acido lisergico. Altra importante scoperta consiste nell'aver finalmente individuato (nel '68) che cos'è il *Soma* degli inni vedici che R. G. Wasson indica come il fungo psicotropo agarico (più noto sotto il nome di *Amanita muscaria*, N.d.T.). Negli ultimi anni si è sviluppata la convinzione che i più importanti allucinogeni vegetali siano strettamente collegati ai composti biologicamente attivi nel cervello. Per esempio, la psilocibina e gli alcaloidi psicoattivi dei semi di vilucchio sono dei derivati dell'indolotriptammina e sono pertanto simili nella loro struttura chimica alla serotonina (5-idrossitriptammina), mentre la mescalina è correlata alla noradrenalina. Inoltre, la norepenefrina esistente nel cervello corrisponde, come è stato provato, all'acido caffeinico derivato da prodotti chimici ritrovati in varie piante, comprese le patate e i chicchi di caffè. Pertanto, ora siamo in grado di sapere che il sistema chimico attivo del cervello umano ha una strettissima correlazione con quelle sostanze che promuovono lo sviluppo e la crescita nelle piante, comprese alcune fortemente psicoattive; una scoperta, que-

sta, decisamente originale soprattutto per le sue implicazioni farmacologiche.

Uno dei miei punti di riferimento preferiti al riguardo, consiste in una « conversazione sul tema » tenuta nel 1970 tra l'etnobotanico Richard Evans Schultes e l'antropologo Weston La Barre, che ha contribuito a collocare i fenomeni psichedelici in una cornice storico culturale e ideologica attribuendogli una validità teoretica che nel tempo risale addirittura al Paleolitico.

Schultes e La Barre non erano certamente estranei a questo problema, e già ne avevano discusso tra di loro. Da molto tempo ormai, Schultes era diventato un'indiscussa autorità nel campo degli allucinogeni del Nuovo Mondo e La Barre un maestro nel campo dell'antropologia e della psicologia delle religioni, autore tra l'altro di *The Peyote Cult* (70)*, un classico sulla religione del peyotl tra gli indiani nordamericani. Era stato proprio il peyotl a farli incontrare nel 1936 quando Schultes, ancora studente di biologia a Harvard, accompagnò La Barre, ricercatore a Yale, nella riserva dei Kiowa — in Oklahoma — per studiare sul posto l'origine e il culto del peyotl. La Barre utilizzò quella esperienza per dissertare la tesi di laurea che poi troveremo anche nel *Peyote Cult;* per Schultes invece questo incontro rappresentò l'inizio di un lungo contributo all'etnobotanica, soprattutto per quel che riguardava gli allucinogeni indigeni del Nuovo Mondo, e viaggiando in Messico compì studi — ormai acquisiti come classici — sull'*ololiuhqui* (106), e per la prima volta classificò dal punto di vista botanico i funghi sacri degli indiani Oaxaca.

Una risposta etnologica a un quesito statistico

Nel 1970, La Barre pubblicò sull'*Economic Botany* uno stimolante saggio intitolato « Narcotici del Vecchio e del Nuovo Mondo: un problema statistico e una soluzione etnologica » (66) dove, per la prima volta, veniva presa in esame la sconcertante proliferazione di allucinogeni sacri tra gli Indiani d'America, considerati sotto il profilo storico-culturale. Il « problema statistico » posto da Schultes era il seguente: come fare a spiegarsi la sorprendente anomalia esistente tra il gran numero di piante psicoattive

* I numeri tra parentesi si riferiscono alla bibliografia in fondo al libro.

conosciute dagli indiani americani che utilizzavano da ottanta fino a cento specie diverse, e il ridottissimo numero — non più di otto o dieci specie diverse — conosciute e usate nel Vecchio Mondo? Da un punto di vista squisitamente botanico ci si aspetterebbe fosse vero il contrario. Il Vecchio Mondo, infatti, si estende territorialmente con una superficie maggiore di quella del Nuovo Mondo, la sua flora è quanto meno altrettanto ricca e varia e comprende altrettante piante potenzialmente allucinogene. L'umanità o la protoumanità vi ha vissuto per milioni di anni (a differenza delle poche decine di migliaia nelle Americhe) ed ha avuto a disposizione molto più tempo per esplorare l'ambiente sperimentando le diverse specie vegetali. E' prendendo in considerazione questi elementi — conclude Schultes — ch la soluzione al problema non può essere di carattere botanico, bensì culturale.

E' proprio così, replicò La Barre. L'interesse dell'Indiano Americano per le piante allucinogene è direttamente connesso alla sopravvivenza nel Nuovo Mondo di uno sciamanesimo di derivazione Paleo-Mesolitico Euroasiatica, che i primi grandi cacciatori provenienti dall'Asia nordorientale portarono con loro ponendolo come fondamento della religione degli Indiani d'America. Lo sciamanesimo è profondamente radicato nelle esperienze estatiche e trascendentali, e i primi Indigeni Americani, così come i loro discendenti, erano, in fin dei conti « culturalmente programmati » in modo tale da esplorare attentamente il territorio alla ricerca dei mezzi necessari per raggiungere lo stato desiderato.

L'ipotesi di La Barre considera innanzitutto l'uso magico-religioso delle piante allucinogene, da parte degli Indiani d'America, come segno della sopravvivenza di un'antichissima forma di sciamanesimo Paleolitico e Mesolitico, che proviene per via ancestrale lineare da uno sciamanesimo arcaico Euroasiatico, diffuso in Siberia e sopravvissuto fino a questo secolo, e che contempla il culto del fungo psicòtropo agarico (Amanita muscaria). In secondo luogo la sua ipotesi tende a dimostrare che, mentre nella maggior parte dell'Eurasia le profonde trasformazioni sociali economiche e religiose portarono allo sradicamento dell'estasi sciamanica e alla conseguente perdita della conoscenza dei funghi allucinogeni e delle altre piante, nel Nuovo Mondo, in circostanze storiche diverse e in un ambiente culturale stimolante, il culto sopravvisse e riuscì a svilupparsi.

Queste intuizioni — alle quali ha contribuito non poco il lavoro di Wasson sul sacro fungo Amanita muscaria dell'Eurasia e sui

funghi dell'America Centrale — si sono molto arricchite in seguito alle numerose pubblicazioni apparse negli ultimi anni e grazie alle tante discussioni pubbliche e private che hanno coinvolto molti di noi, sia coloro che operavano nello stesso campo che quelli interessati in campi complementari. Ritengo che queste intuizioni siano fondamentali per poter conoscere gli allucinogeni tradizionali, e val proprio la pena soffermarsi ad approfondire alcuni aspetti di essi descrivendoli dettagliatamente nell'introduzione a questo libro.

Gli Indiani Americani discendono da piccole bande di cacciatori Paleo-Asiatici che vivevano procurandosi il cibo nell'ambiente loro circostante, e che in tarda età Paleolitica e Mesolitica emigrarono nel Nuovo Mondo attraverso un « ponte di terra » lungo circa 1.300 miglia che allora univa le terre oggi conosciute con il nome di Siberia e Alaska. L'epoca di quelle prime migrazioni è ancora oggi oggetto di discussioni. Tralasciando alcune stravaganti ipotesi che la fanno risalire a un centinaio di migliaia di anni fa, la maggior parte degli studiosi concordano nel collocarla in un arco di tempo che va dai 40-50.000 anni fa, per quanto riguarda le più antiche migrazioni, fino a 12-15.000 anni fa, per ciò che riguarda gli ultimissimi spostamenti prima che lo scioglimento dei ghiacci innalzasse il livello del mare di 200/300 piedi e allagasse quindi questo passaggio con l'Asia, aprendo contemporaneamente un corridoio libero dai ghiacci che portava fino a sud. Esiste una quantità di datazioni, ottenute mediante il carbonio radioattivo, di stanziamenti Paleo-Indiani che si collocano nel periodo compreso fra queste due date. Sappiamo anche che prima di 10.000 anni fa, il Nuovo Mondo era praticamente popolato dappertutto, dall'estremità settentrionale fino alla Terra del Fuoco. Inoltre sappiamo che questi antichissimi popoli d'America si sostentavano cacciando grossi animali oggi estinti, soprattutto i mammuth e i mastodonti, orsi giganti, cammelli e cavalli diffusi nell'era del Pleistocene, e cibandosi di animali più piccoli e di piante selvatiche; sappiamo anche che il livello tecnologico e il loro tenore di vita rassomigliava in gran parte a quello dei loro contemporanei, sviluppatosi in identiche condizioni ambientali nell'Eurasia.

La capacità di adattamento all'ambiente deve essere considerata in base alle leggi naturali, tenendo conto sia dell'aspetto ideologico e metafisico che di quello fisico e tecnologico. In altre parole, qualunque sia stato il loro livello tecnologico, questi

primi Americani quando si spostavano, interagivano reciprocamente con un mondo mitologico non meno che con quello fisico, senza che vi fosse la netta distinzione tra questi due piani essenziali della vita, come possiamo riscontrare oggi in quelle culture ancora sopravvissute che si dedicano alla caccia o in altri sistemi di vita tradizionali. Si può dunque facilmente sostenere che il misticismo, ossia la religione è stato sempre un aspetto fondamentale della condizione umana, e che l'inizio di questo misticismo coincide probabilmente con la nascita dell'autocoscienza.

Difficilmente potremmo definire « primitivi » i primi Americani. Anzi, lo studio dei loro scheletri ci dimostra come essi appartenessero al moderno *Homo sapiens*, che il loro tipo fisico oscillava tra quello Caucasico Asiatico e quello Mòngolo, e che generalmente assomigliava al moderno popolo Indiano. I diretti antenati degli Indiani d'America erano quindi il prodotto dell'evoluzione di centinaia di migliaia di anni del moderno uomo asiatico, non soltanto dal punto di vista biologico ma anche sotto il profilo culturale, e molto probabilmente se ne può dedurre che dalle altre popolazioni Asiatiche avessero imparato un sistema simbolico rituale molto avanzato, oltreché altri aspetti della vita religiosa, che avevano poi trasformato per adattarli alla loro vita di uomini che praticavano la caccia grossa e che si nutrivano di vegetali selvatici.

L'estasi sciamanica come Proto-religione

Per quanto ne sappiamo dall'etnologia, i sistemi simbolici o le religioni delle popolazioni dedite alla caccia sono essenzialmente di tipo sciamanico, e i fondamenti che troviamo alla base delle loro manifestazioni sono a tal punto identici, anche al di là del tempo e dello spazio, da suggerire una comune origine storica e psicologica. Al centro della religione sciamanica si staglia la personalità dello sciamano che vive esperienze estatiche che sono unicamente sue, e che di volta in volta assume il ruolo del mago officiante, dell'indovino, del veggente, del poeta, del cantore, dell'artista, profeta della caccia e dei cicli climatici, custode delle tradizioni e guaritore delle malattie del corpo e dell'anima. Con la sua corte di spiriti aiutanti, lo sciamano sovrintende in particolar modo all'equilibrio psichico e fisico del suo gruppo, per il

quale intercede confrontandosi personalmente con le forze del Soprannaturale e dell'Oltretomba, mondi dei quali è venuto a conoscenza attraverso crisi iniziatiche, esperienze e *trance* estatiche. Spesso, anche se non sempre e dovunque, il sogno estatico dello sciamano sottintende l'uso di alcune piante sacre allucinogene cui si attribuisce un potere sovrannaturale in grado di trasformare le forze vitali o « essenza dell'anima », e che nelle religioni animistico-sciamaniche comprende tutti i fenomeni naturali, compresi quelli che noi definiremmo « inanimati ». Senza dubbio alcuno, lo sciamanesimo ha una origine molto antica, e i reperti archeologici, infatti, mostrano che tra gli uomini di Neanderthal di Europa e Asia, più di 50.000 anni fa, era già presente qualcosa molto prossimo alle religioni sciamaniche dei popoli cacciatori vicini a noi[1]. E' quanto meno possibile, anche se non è dimostrabile, che la pratica dello sciamanesimo inteso come una « antica tecnica dell'estasi », tanto per usare la ormai classica definizione di Mircea Eliade (1964), ha implicato il potenziale psichedelico che l'ambiente offriva, che non sarebbe altro se non l'origine della religione stessa. Questa eventualità è tanto più pro-

[1] Esistono valide ragioni per credere che alcuni uomini di Neanderthal facessero uso di erbe terapeutiche. In una caverna di Shanidar, nell'Irak del nord, alcuni archeologi scoprirono polline di otto diversi tipi di piante, accanto allo scheletro di un uomo adulto. All'inizio si pensava che si trattasse di un'espressione d'amore e di devozione per il parente scomparso ed era considerata testimonianza della profonda spiritualità degli uomini di Neanderthal, ma oggi si ritiene che potesse trattarsi degli strumenti del mestiere di uno sciamano. Il noto paleontologo francese A. Leroi-Gourhan ha identificato almeno sette degli otto campioni di polline trovati nella sepoltura, e si tratta di piante che hanno ancora oggi un'importante validità terapeutica, sia in quella zona, che in tutto il vecchio continente (ad es. la *Achillea*, il cui nome anglosassone, *yarrow*, significa « guaritore »; *Althea*, o Altea rosata, il cui nome in greco vuol dire anch'esso « guaritore »; *Senecio*, uno dei cui nomi comuni inglesi, *groundsel*, deriva dal termine anglosassone che sta ad indicare « divoratore di pus »; *Ephedra*, la coda cavallina, una specie che contiene la ben nota efedrina, uno stimolante dei nervi). Secondo l'archeologo della Columbia University, Ralph S. Solecki, che ha scavato sepolture risalenti a 60.000 anni fa nella zona di Shanidar, la grande presenza di piante dall'indubbio valore terapeutico in una delle tombe, fa pensare « alla profonda spiritualità degli uomini di Neanderthal ». Viene anche la tentazione di presumere che, se questi uomini di Neanderthal, che Solecki e altri studiosi ritengono essere gli antenati diretti dell'uomo moderno, conoscevano in maniera approfondita tante piante medicinali, molto probabilmente avevano anche una certa familiarità con una parte della flora psichedelica della regione (N.d.A.).

babile in quanto la renna — con la quale l'uomo ha vissuto in stretta relazione per decine di migliaia di anni, dapprima come cacciatore e poi come pastore — ha uno strano e oscuro rapporto con il fungo allucinogeno Amanita muscaria al punto tale da inebriarsene; e questo fenomeno aveva certamente colpito i popoli Paleo-Euroasiatici, così come recentemente ha colpito gli uomini delle tribù siberiane (vedi cap. 13).

Nonostante usufruissero di sistemi estremamente ingegnosi per difendersi dai rigori dell'Artico simili a quelli degli esquimesi e degli altri popoli Nordici, i primi emigranti provenienti dalla Siberia asiatica potrebbero certamente essere definitivi « primitivi » se considerati unicamente sotto l'aspetto dello sviluppo tecnologico. Ma non bisogna commettere il solito errore nel confondere la complessità delle conoscenze tecnologiche con la maturazione delle capacità intellettuali. Infatti, risulta chiaramente dallo studio approfondito del pensiero culturale di alcune popolazioni tra le più semplici dal punto di vista dello sviluppo tecnico — ad es.: i Boscimani Africani, gli Aborigeni Australiani, i cacciatori della foresta tropicale o del Mar Artico, e gli indiani « primitivi » nomadi stanziati nella California in un'epoca precedente alla diffusione dell'agricoltura — che esse potevano competere sul piano della complessità metafisica e dell'immaginifica capacità poetica con tutte le grandi religioni istituzionalizzate del mondo. Inoltre, come Schultes ed altri hanno rilevato, tra queste popolazioni « primitive » che si nutrivano raccogliendo ciò che l'ambiente offriva loro naturalmente, la conoscenza dell'ambiente stesso era sviluppata a tal punto che essi erano in grado di compiere precise e sofisticate classificazioni; possiamo inoltre notare che alcuni di essi, già in tempi remoti, avevano scoperto il modo per preparare dei complessi composti psicofarmacologici e medicinali che nella civiltà industriale è stato possibile realizzare unicamente grazie alle scoperte della moderna biochimica. Infatti, gli Indiani Messicani e Peruviani, provarono — centinaia di anni prima che lo facesse Aldous Huxley — l'esperienza trascendentale prodotta dalla mescalina.

Nessun sistema, neppure il più retrivo — e la religione è certamente molto conservatrice — risulta mai statico; gran parte dei fenomeni riscontrati nelle religioni degli Indiani d'America è certamente frutto di successive elaborazioni avvenute *in situ*, in un contesto nel quale progrediva via via l'adattamento alle mutevoli

condizioni ambientali. Nonostante tutto ciò, esistono chiare ed evidenti analogie tra gli elementi fondamentali delle religioni degli aborigeni del Nuovo Mondo e quelli dell'Asia; infatti, alcuni principii basilari dei sistemi simbolici degli Indiani d'America dovevano essere già presenti nel mondo immaginario dei primi emigranti provenienti dall'Asia nordorientale.

Questi elementi fondamentali sono sciamanici — riconoscibili anche nella cosmologia altamente strutturata e nel rituale delle civiltà gerarchiche come quelle degli Aztechi, con il loro rituale ciclico istituzionalizzato e il sacerdozio inteso come professione — e comprendono numerosi concetti, tra i quali ricordiamo: l'anima dell'uomo e dell'animale e la riacquisizione della vita attraverso le ossa; tutti i fenomeni ambientali che assumono aspetto animato; la separabilità dell'anima dal corpo durante il sonno, a causa di un rapimento o di una sottrazione da parte di qualcuno, oppure durante la deliberata proiezione dell'anima fuori di sè (come nei sogni estatici degli sciamani); l'esperienza d'estasi iniziatica unicamente per gli sciamani o gli « stati patologici » per gli altri; cause soprannaturali e cure delle malattie; i diversi livelli cosmologici con i loro rispettivi spiriti guida e la necessità di alimentarli con del cibo spirituale; un'equivalenza qualitativa delle diverse forme di vita con trasformazioni di uomini in animali (infatti tutti i fenomeni hanno origine da mutazioni e non da principii creativi); spiriti animali protettori, alter ego e custodi; padroni e padrone sovrannaturali di piante e di animali; acquisizione di un potere « medico » sovrannaturale proveniente da fonti esterne. Data la grandissima importanza del concetto di trasformazione in questi sistemi tradizionali, è facile constatare come le piante in grado di alterare la coscienza si collochino al centro della loro ideologia.

Ora, come dimostra l'originale ipotesi di La Barre, mentre l'Asia e l'Europa dapprima condividevano la visione sciamanistica del mondo, la Rivoluzione Neolitica e il conseguente e fondamentale sviluppo socioeconomico e ideologico, provocò profondi mutamenti nelle antiche religioni, e in alcuni casi persino la loro scomparsa (anche se le antiche radici sciamaniche sono ancora visibili qua e là addirittura nelle chiese istituzionalizzate). Nel Nuovo Mondo l'antico stile di vita basato sulla caccia e sulla raccolta del cibo, e il sistema religioso costruito su questo stile di vita, durarono molto di più che nel Vecchio Mondo; inoltre la base fon-

damentale dello sciamanesimo veniva preservata meglio: persino nelle religioni agricole delle grandi civiltà che si svilupparono nella Mesoamerica e nelle Ande, nonché nelle più semplici civiltà contadine.

Le due situazioni non possono nemmeno essere paragonate tra di loro. Esistono numerose ragioni storiche che giustificano simili differenze, e tra tutte una merita di essere posta in rilievo: il Nuovo Mondo, prima della colonizzazione europea, non aveva mai conosciuto l'intolleranza fanatica, caratteristica di alcune tra le più importanti religioni del Vecchio Mondo, soprattutto quella Cristiana e Islamica, le quali seppero operare massicce trasformazioni dei territori di cui si impossessarono (nonostante quattro secoli di cattolicesimo spagnolo, come ben sappiamo, non siano riusciti a sradicare completamente le tracce del passato pre-europeo, e sia completamente fallito il tentativo di sopprimere i tradizionali allucinogeni sacri). Infatti, era caratteristica diffusa anche da parte di quelle civiltà Indiane piuttosto stratificate, con un alto tasso di espansionismo militare, rispettare il gruppo che subìva il predominio di un altro, e se questo predominio coinvolgeva anche la religione, si trattava sempre di un fenomeno di accrescimento e di sintesi di antiche e nuove usanze, non comportando mai persecuzioni, repressioni o conversioni forzate. Queste conquiste della civiltà sarebbero arrivate con i primi Europei.

Senza lasciarsi andare ad una facile idealizzazione di questa realtà, e tenendo ben presente alcune eventuali trasformazioni negative che alcune di queste religioni subirono, come ad esempio quella degli Aztechi, è giusto ricordare che la maggior parte degli Indiani d'America, dal nord al sud e durante tutta la preistoria, valutavano — come concetto al di sopra di ogni altro — il senso della libertà individuale nello stabilire il modo attraverso il quale entrare in rapporto diretto e personale con le forze occulte dell'universo. In molti casi, questa libera scelta preludeva, nel ricercare il confronto con queste forze, ad una *trance* estatica, il più delle volte stimolata da piante alle quali veniva attribuito un potere sovrannaturale. E' significativo, infatti, che non risulti traccia — tra queste antiche popolazioni — di repressioni di ordine burocratico e religioso, e che la burocrazia dominante non abbia sentito la necessità di esercitare un potere coercitivo sul diritto individuale di modificare la coscienza usando i mezzi che preferivano.

La prova archeologica del più antico allucinogeno

Questo senso della libertà è ampiamente trattato da Andrew T. Weil in *The natural mind* (148), dove l'autore sostiene che « il desiderio di alterare periodicamente la coscienza è un fatto innato, un bisogno naturale come la fame o l'istinto sessuale »; mentre le droghe non sono altro che un mezzo, afferma Weil, per soddisfare questo bisogno naturale, se noi consideriamo l'innato desiderio biologico della psiche — in opposizione alle condizioni socio-culturali — come elemento base che spinge a fare periodicamente esperienze diverse, allora spiegheremmo anche il perché dell'uso quasi universale degli inebrianti da parte dei popoli di tutto il mondo, a qualunque livello culturale appartengano, e in quasi tutti i periodi della storia umana.

Weil potrebbe anche avere ragione; e certamente la sua tesi culturale persuade quando sostiene che il desiderio di stati temporanei di alterazione della coscienza è radicato nella struttura neurofisiologica del cervello e non dipende dalle condizioni sociali. Ma, nonostante la solidità della sua argomentazione, noi dobbiamo basarci su prove assolutamente certe. D'altra parte la tesi di La Barre, secondo la quale i primi Indiani d'America avrebbero portato con sé, provenendo dalla loro patria asiatica, il profondo amore per la flora psichedelica, in funzione della pratica dello sciamanesimo visionario ed estatico, sembra essere confermata da reperti archeologici preistorici (anche se le ipotesi di Weil e quella di La Barre non si escludono a vicenda).

Questa tesi viene avallata dalla documentazione riguardante uno degli allucinogeni fisiologicamente più pericolosi usati dagli Indiani d'America (sebbene non procuri tossico-dipendenza). Si tratta del cosiddetto « fagiolo di mescal », che non ha nulla a che spartire con il mescal (liquore distillato messicano ricavato da una specie di agave),[2] ma è un grosso chicco rosso, simile a un fagiolo, appartenente alla *Sophora secundiflora*, un arbusto leguminoso che cresce nel Texas e nel Messico del nord. Questi semi contengono, così come la *Genista canariensis* importata nel diciannovesimo secolo dalle isole Canarie e i cui fiori gialli vengono fumati durante i rituali degli sciamani Yaqui nel Messico del

[2] In realtà è l'agave che viene chiamata *mescal* e il liquore che se ne ricava *pulque* (N.d.T.).

nord, un alcaloide chinolizidico altamente tossico chiamato citiso. In forti dosi può provocare nausea, convulsioni, allucinazioni e perfino la morte per arresto respiratorio (108).

Nonostante questi evidenti svantaggi, la *Sophora* sembra sia l'allucinogeno più antico e più conosciuto del Nuovo Mondo; certamente è quello di cui abbiamo le più antiche testimonianze valide e dirette. Storicamente il potente seme risulta essere stato al centro dell'interesse complessivo di alcune diffuse società terapeutiche — visionarie, estatiche e sciamaniche — delle tribù delle Pianure del Sud, sino a quando nel diciannovesimo secolo la *Sophora* venne sostituita dal peyotl, molto meno pericoloso, e pertanto i culti del seme rosso vennero sostituiti dalla nuova sincretistica religione del peyotl, che venne abbracciata (come la Chiesa Indigena Americana) da una popolazione di 223.000 Indiani che si estendeva dal Rio Grande in Texas, fino alle Pianure del Canadà.

La *Sophora secundiflora* viene citata per la prima volta da parte degli europei nel 1539, quando Cabeza de Vaca ne importa i semi dando inizio al commercio con gli indiani del Texas. Ma la sua origine si può far risalire ai primissimi insediamenti nel sudovest da parte di quei cacciatori che venivano giù direttamente dal nord. Le indagini condotte allo Smithsonian Institution, con il metodo del carbonio radioattivo, confermano che i semi allucinogeni del mescal erano già ben conosciuti non soltanto nell'anno mille, ma erano noti e in uso presso i Paleo-Indiani verso la fine del periodo che precedette l'epoca delle grandi cacce nell'Ultimo Pleistocene — circa 10 o 11.000 anni fa — non molto tempo dopo l'ultima grande migrazione dall'Asia (2). Se non altro, questa è una forte dimostrazione a favore della tesi di La Barre, che la cultura psichedelica nelle Americhe ha radici nel Paleolitico.

Provviste di semi di *Sophora*, insieme a manufatti e resti di pitture rupestri che riguardano il culto del seme rosso nelle Pianure del Sud, sono stati rinvenuti dagli archeologi in una dozzina (o più) di caverne nel Texas e nel Messico settentrionale, molto spesso mescolato ad un altro narcotico, la *Ungnadia speciosa*. A Frightful Cave, il più antico rinvenimento riguardante la *Sophora* è datato 7265 a.C. (con un margine di errore di soli 85 anni più o meno); i semi sono stati anche trovati in tutti gli strati successivi, fino a che il posto fu abitato. Nella grotta di Fate Bell, nel territorio della riserva di Amistad a Pecos, nel Texas, una regione ricca di antiche pitture rupestri sciamaniche, i semi narcotici della *Sophora secundiflora* e della *Ungnadia speciosa* sono

stati ritrovati in tutti gli strati che vanno dal 7000 a.C. fino al 1000 d.C., quando la Cultura del Deserto finì per essere sostituita da un nuovo tipo di cultura basata sul mais. Di grande interesse sono le date, che il carbonio radioattivo ha fornito, concernenti la grotta di Bonfire. Da questa caverna, che è stata studiata molto a lungo, hanno portato alla luce i semi di *Sophora* che si trovavano negli strati più profondi, come quello conosciuto con il nome di Bone Bed II, datato 8440-8120 a.C.; altri semi, invece, hanno una datazione ancora più antica e che risale all'era delle grandi cacce nell'Ultimo Pleistocene; i semi allucinogeni sono stati trovati insieme a punte di freccia del tipo Folsom e del tipo Plainview ed insieme alle ossa di un bisonte di grandi dimensioni del periodo pleistocenico, *Bison antiquus*, oggi estinto.

Certamente non va sottovalutato il fatto che un solo allucinogeno, il seme di *Sophora*, ha regnato ininterrottamente per oltre 10.000 anni — dal nono millennio a.C. fino al diciannovesimo secolo d.C., periodo in cui si è disintegrata la cultura tradizionale indiana — come elemento fondamentale dello sciamanesimo estatico visionario. Questo enorme periodo di tempo (salvo pochi secoli) coincide con il periodo da noi conosciuto come la Cultura del Deserto nella parte sud occidentale del Nord America. Il fatto più straordinario è che dei numerosi allucinogeni indigeni soltanto quelli del genere *Datura* comportano gli stessi rischi fisiologici della *Sophora secundiflora*. E' chiaro che i benefici individuali, sociali e sovrannaturali, attribuiti all'uso di questa droga, devono aver fatto minimizzare il rischio del suo uso.

Peyotl: una « medicina » sacra o un « narcotico pericoloso »?

E' facilmente dimostrabile come ogni allucinogeno sia, senz'altro, meno rischioso e dannoso alla salute della *Sophora* o della *Datura*, e le prove più attendibili al riguardo ci vengono dai numerosi dati reperibili in materia psicofarmacologica circa gli allucinogeni vegetali che hanno giuocato un ruolo di grande rilievo nel contesto di riti magico-religiosi e nelle pratiche terapeutiche, soprattutto tra gli Indiani d'America.

Il peyotl ha una ben documentata storia che dimostra come in America centrale l'avessero usato per più di 2000 anni, ma la

sua origine è senz'altro più antica di quanto indichino le prime rappresentazioni tombali, collocabili tra il 100 a.C. e il 100 d.C. Più di diecimila Indiani Huichol e altri Indiani Messicani continuano a ritenere sacro il peyotl, attribuendogli un grande potere terapeutico per la cura delle malattie del corpo e della mente. Circa duecentocinquantamila Indiani del Nord America — appoggiati dagli antropologi e da tutti coloro che combattono per la libertà dei diritti civili — hanno condotto negli ultimi decenni una lunga lotta che alla fine si è dimostrata vincente, poiché è stata consentita la legalizzazione dell'uso del peyotl all'interno del culto della Chiesa Indigena Americana (Native American Church). Ma per tutti quelli che non fanno parte della comunità religiosa, l'amara pianta senza spine del piccolo cactus viene considerata un pericolo, sia individuale che sociale, al punto tale da arrestare chi viene trovato in possesso della sostanza a scopi « illegali » di vendita (almeno secondo le leggi dello stato di New York, che in materia di droga sono tra le più arretrate) punendolo con la stessa severità di uno spacciatore di eroina — e con un evidente costo sociale molto elevato (si parla di centinaia di migliaia di dollari di costo allo Stato per ogni individuo che la polizia riesce a far condannare). E tutto ciò malgrado esistano attendibili testimonianze scientifiche, pubblicazioni scritte che i legislatori e i magistrati tutti farebbero bene a leggere, dato che tutto il materiale è a loro disposizione così come lo è nelle comunità accademiche!!! A dispetto del lavoro di generazioni di studiosi, antropologi ed etnobotanici, farmacologi e psichiatri, la nostra politica sociale non sembra essere andata più in là delle superstiziose e fulminee sentenze che l'Inquisizione Spagnola emetteva in Messico nel sedicesimo secolo, con le quali intendeva trattare e risolvere il problema legato alla tradizionale forza della religione Indiana, forza di cui gli europei ebbero paura e aborrirono come se fosse espressione dello stesso Diavolo, ma che, se Weil e gli altri studiosi degli stati di coscienza hanno ragione, è inseparabile dalla stessa condizione umana.

I capitoli che seguono non intendono descrivere dettagliatamente tutte le specie di allucinogeni, bensì introdurre — compiendo una accurata selezione — il lettore alla conoscenza delle sostanze psicoattive, considerate dal punto di vista botanico e farmacologico, e còlte *nel loro contesto culturale*. Poiché, a parte gli aspetti puramente biochimici, come hanno fatto rilevare parecchi

studiosi, è soprattutto l'assetto mentale, l'uso sociale e culturale che determina la natura e l'intensità dell'esperienza estatica e il modo in cui questa viene interpretata e assimilata.

Altre vie verso « gli stati alterni »

Non credo affatto che le piante psicoattive o le secrezioni degli animali siano state sempre e dovunque i mezzi principali, o gli unici, per raggiungere uno stato di alterazione della coscienza. Al contrario, in vaste zone del Nord America, molti popoli aborigeni ottennero gli stessi risultati senza far uso alcuno di sostanze chimiche e astenendosi dal mangiare e dal bere, automutilandosi; esponendosi agli elementi naturali; attraverso l'insonnia prolungata, danze incessanti o altri mezzi che portano al completo esaurimento della forza fisica; salassandosi, immergendosi in acqua ghiacciata, o arrivando vicini all'annegamento, ferendosi, lacerandosi la pelle con spine e con denti di animali; alcune prove facevano parte di una serie di benefici scatenamenti, come le attività ritmiche, l'autoipnosi, la meditazione, il canto, le percussioni, la musica. Alcuni sciamani, per raggiungere lo stato di trance, si servivano di specchi di pirite, di ossidiana e di altri materiali; e alcuni sciamani messicani sono abituati a farlo ancora oggi. Le tecniche più drammatiche, tra quelle a noi note, erano usate presso le tribù dei Sioux Oglala e dei Mandan, stanziati nelle pianure; pericolosissime ordalie che servivano per invocare gli spiriti.

George Catlin, un avvocato della Pennsylvania nato nel 1796, verso la metà dell'800 divenne il maestro di tutti quei pittori che documentavano la cultura aborigena e Indiana, e fu uno dei pochi bianchi ad avere il privilegio di assistere a una intera cerimonia iniziatica. Oltre ai suoi quadri e ai disegni, egli ci ha lasciato un resoconto estremamente vivace delle ordalie praticate dai Mandan per raggiungere la visione estatica (25). Stremati dalla fame e dalla sete e già al limite delle forze, dopo essere rimasti insonni per quattro giorni e quattro notti consecutive, ai candidati, con un coltello venivano praticati dei fori nella carne delle spalle o del petto. Attraverso questi fori venivano fatti passare degli spiedi acuminati che attaccati a delle cinghie permettevano al corpo di venir appeso al centro della

« Capanna della Medicina ». Lo scudo, l'arco, e tutti gli altri oggetti dell'iniziando venivano appesi, nello stesso modo, ad altri fori del corpo; in molti casi venivano attaccati dei pesanti crani di bisonte a ciascun braccio e a ciascuna gamba. Gli astanti facevano girare con dei lunghi pali il corpo dell'iniziando, sempre più velocemente fino a quando, semisvenuto per l'emorragia e per il dolore, lasciava scivolare dalle mani l'involucro contenente le sostanze curative, mentre il corpo rimaneva appeso apparentemente ormai privo di vita.[3] A questo punto il corpo veniva calato e si lasciava che il paziente rinvenisse, ma l'ordalìa non finiva qui. C'era ancora il sacrificio del dito mignolo della mano sinistra (che veniva tagliato e offerto al Grande Spirito), seguito da una corsa frenetica intorno all'altare, recando appesi crani di bisonte e altri fardelli; l'iniziando correva finché riusciva a resistere, e poi cadeva in un sonno simile alla morte. Questo collasso indicava che l'ordalìa — la quale aveva luogo in concomitanza con la festa della Grande Danza del Sole, al termine della caccia estiva del bisonte — era finita. I bianchi di solito interpretano questo rito come una prova di coraggio e di forza, oppure preferiscono vederlo come un esempio della « crudeltà » Indiana; invece questa forma rituale appartiene alla tradizione generale nell'evocare gli spiriti mediante l'estasi, e questo test può essere portato come esempio per dimostrare i modi attraverso i quali si raggiunge la visione e l'estasi senza l'aiuto di nessuna droga.

E' interessante notare che ordalìe di questo tipo, anche se non necessariamente così violente, erano abbastanza diffuse nell'antico Messico, a parte l'impiego largamente diffuso delle piante allucinogene per alterare la coscienza. L'automutilazione è rappresentata nell'arte rituale di culture pre-ispaniche situate in diversi periodi, dal 1300 a.C. fino alla Conquista. I riti cruenti durante i quali venivano inflitte prove dolorose (che includevano la perforazione del pene, della lingua e di altri organi con spine di cactus, grosse spine di pesce o altri strumenti aguzzi) vengono descritti nella prima letteratura etnostorica riguardante i Maya e i costumi del Messico centrale. I Maya, quasi sicuramente praticavano gli stessi rituali che Catlin ci ha descritto a proposito delle tribù delle Grandi Pianure. Conosco molto bene una statuetta naturali-

[3] La piroetta, secondo Weil (148) è una tecnica con la quale i bambini di numerose culture del mondo cercano di alterare il normale stato di coscienza.

stica dei Maya proveniente dall'isola di Jaina, nel golfo di Campeche, che rappresenta una figura che potrebbe essere quella di un prete, con quattro buchi che gli perforano la carne nella schiena nuda, due per ogni lato. La posizione in cui l'artista ha posto le braccia e le gambe fa pensare che la figura sarebbe stata appesa attraverso i fori del suo corpo, in un modo molto simile a quello descrittoci da Georgè Catlin nei suoi disegni sui Mandan.

Un famoso monumento Maya scolpito, la cui data risale al 780 d.C. denominato Lintel 25; e che proviene dal centro cerimoniale di Yaxchilàn nella regione Usumacinta di Chiapas, raffigura una donna inginocchiata riccamente adornata mentre si accinge a far passare una corda attraverso un foro che si è praticato sulla lingua con una spina affilata. Nella letteratura, questi riti estremamente dolorosi vengono spesso trattati in chiave di sacrificio di sangue — poiché il sangue, nella concezione delle antiche civiltà della Mesoamerica, è il dono più prezioso che si possa offrire alle forze sovrannaturali — ma al di là di questo fatto, probabilmente essi costituivano un forte shock emotivo per l'organismo, sufficiente ad alterare la coscienza, portando l'iniziando al raggiungimento della visione estatica. In questo modo riuscivano a costruirsi un'abitudine mentale capace di recepire e interpretare tali visioni. Infatti uno splendido bassorilievo scolpito su un altro monumento, il Lintel 24, nello stesso tempio di Yaxchilàn, sembra proprio descrivere questo tipo di fenomeno estatico, dove una donna osserva con uno sguardo fisso e attonito la figura di un guerriero che emerge sopra di lei dalle fauci spalancate di un serpente o drago contorto. Allo stato attuale delle nostre conoscenze sull'antica religione Maya, non possiamo stabilire se tale visione sia stata facilitata o meno da una combinazione di ordalie fisiche e di quei funghi allucinogeni che si trovano in abbondanza nella regione di Usumacinta. Nello stesso tempo non possiamo sostenere la teoria in base alla quale si presuppone che tutti i riti cruenti, apparentemente dolorosi, siano stati effettivamente tali. Anche quando lo shock subìto dall'organismo fosse stato sufficiente a scatenare un'alterazione della coscienza, la percezione del dolore da parte di individui particolarmente addestrati avrebbe potuto essere bloccata [4]; fanno

[4] Le ricerche di alcuni scienziati appartenenti a diverse nazioni, tra cui gli Stati Uniti, la Gran Bretagna e la Svezia, hanno recentemente dimostrato che il corpo produce naturalmente sostanze chimiche che bloccano l'effetto del dolore, la cui struttura, e di conseguenza l'effetto, risultano molto si-

fede le relazioni — che risalgono addirittura al XVI secolo — dei viaggiatori spagnoli testimoni di quei particolari riti che comportavano il sacrificio della propria persona, al punto tale da infliggere gravi ferite al pene senza provare alcun dolore e senza spargimento di sangue. A questo proposito va notato come nella pittura Maya che rappresenta la violenza dei riti nelle sue forme più cruente, l'espressione di chi subisce la tortura è calma e serena, senza traccia di sofferenza fisica.

Effettivamente, alcuni tipi di ordalìe che si manifestano, per un periodo di tempo variabile, sotto forma di privazione del cibo, dell'acqua, del sonno e del sesso, rappresentano quasi sempre la condizione preliminare e fondamentale per l'uso rituale degli allucinogeni, e chiaramente ricoprono un ruolo importante ai fini di un'esperienza estatica più intensa. Per esempio, quando il ricercatore di peyotl della tribù Huichol arriva finalmente a Wirikùta, un luogo sacro situato nella zona centro-settentrionale del deserto messicano per raccogliere il cactus allucinogeno, ha già percorso trecento miglia dalla terra natìa (generalmente a piedi) e fisicamente è già vicino all'esaurimento. Da quando è partito ha dormito pochissimo. Si trova in uno stato di agitazione febbrile derivato dalla consapevolezza della importanza e della sacralità del viaggio nel quale si è imbarcato e allo stesso tempo, conscio delle benefiche conseguenze che esso avrà sul suo popolo lungo il percorso si è lasciato andare a danze e canti e a innumerevoli altri rituali. Non ha mangiato e bevuto praticamente nulla, e durante il viaggio e per molti giorni prima e per molti giorni dopo. E' severamente proibito l'uso del sale, divieto che scatta alcuni giorni prima dell'inizio del pellegrinaggio e dura ancora qualche giorno dopo la fine. Va notato, inoltre, che ha fumato un gran numero di sigarette rituali estremamente forti, prodotte con un

---

mili a quelli della morfina e che nel cervello dei mammiferi, incluso quello umano, vi sono molecole che fungono da specifici ricettori degli oppiacei e che si combinano chimicamente coi derivati dell'oppio, tipo eroina e morfina. Si tratta delle *endorfine*. Tra gli scienziati statunitensi coinvolti in quest'importante programma di ricerca fanno spicco la Dott.ssa Gavril Pasternak e Solomon H. Snyder della John Hopkins University; il Dott. Avram Goldstein della Stanford University; la Dott.ssa John Hughes e H. W. Kosterlitz ad Aberdeen, in Scozia, e il Dott. Lars Terenius a Uppsala, Svezia, stanno conducendo ricerche nello stesso campo. Questa scoperta consente di spiegare perchè, in caso di gravi traumi, il dolore sia mitigato e si spera che queste scoperte saranno utili anche nel trattamento dei fenomeni di tossicodipendenza da oppiacei.

tabacco indigeno molto potente, il *Nicotiana rustica*, e avvolte in foglie di pannocchie di granturco; si è simbolicamente e realmente purificato, mangiando quantità impressionanti dello stesso tabacco, il cui contenuto di nicotina e di altri alcaloidi è di molto superiore a quello delle normali sigarette. Si trova già in uno stato tale di alterazione della coscienza, per cui non ha certo bisogno dell'alcaloide del peyotl per riuscire a percepire la pianta nella sua forma animale, quando il capo del gruppo dei pellegrini vedendo il primo cactus esclama: « Oh! Eccolo finalmente, il Nostro Fratello Maggiore, il Cervo divino, che ci dà la vita! ». Durante i riti che seguono, sia nella stessa terra del peyotl che poi a casa nella Sierra, gli Huichol si satureranno letteralmente di peyotl masticandolo notte e giorno, senza mai fermarsi, e interrompendosi di tanto in tanto per dormire qualche ora e mangiare del cibo normale, finché l'ambiente naturale e sociale, nonché il rapporto dell'individuo con lo stesso ambiente non avrà raggiunto la dimensione mistica. Il sistema metabolico è ormai alterato, ed è durante questo stato che gli sciamani interpretano le visioni — la propria e quella degli altri — secondo le norme culturali tradizionali e il mondo magico-animistico su cui si fonda l'ideologia degli Huichol.

Se la mancanza di cibo o di sonno, l'estrema fatica e il dolore fisico possono essere usati per alterare l'equilibrio mentale, sia con l'aiuto di preparati chimici che senza — usati anche, se vogliamo, per facilitare un equilibrio psichico diverso — resta da chiedersi quanto più drastici potranno essere gli effetti dei potenti veleni, alcuni perfino mortali, che giocano un ruolo di fondamentale importanza nei tradizionali sistemi di alterazione della coscienza e che ancora oggi vengono usati, come ad esempio nel caso dell'ordalìa rituale del veleno di rana, dagli Indiani del Sud America.

Il grande cronista del sedicesimo secolo, frate Diego Duràn, ci ha lasciato una descrizione molto dettagliata del tipo di sostanza tossica che i sacerdoti Aztechi di Tezcatlipoca prendevano — sia per uso interno che esterno — ai fini del raggiungimento di una condizione mentale che permettesse loro di servire la divinità interpretandone le parole. Conosciuto sotto il nome di *teotlacualli*, il cibo del dio o cibo divino, comprende: « bestie avvelenate, ragni, scorpioni, millepiedi, lucertole, vipere e altri animaletti », che venivano catturati da giovani ragazzi e ammassati in gran numero nelle scuole sacerdotali.

Questo era il cibo divino con il quale i sacerdoti, i ministri del tempio, e tutti coloro con i quali noi oggi intratteniamo relazioni, si ungevano il corpo, in tempi molto antichi. Prendevano tutti questi animali velenosi e li bruciavano nel braciere divino che si trovava nel tempio. Una volta bruciati, le ceneri venivano messe dentro alcuni mortai, insieme a una grande quantità di foglie di tabacco; questa pianta è usata dagli Indios per rilassare il corpo calmando il dolore fisico. Sotto questo aspetto è simile al giusquiamo spagnolo, il quale una volta mescolato alla calce, perde le sue proprietà venefiche, benché provochi grande debolezza e sia dannoso per lo stomaco. Quest'erba veniva messa nei mortai insieme agli scorpioni, ragni vivi, e millepiedi; ed essi venivano pestati e trasformati in un fetido e diabolico unguento mortale. Dopo esser stati schiacciati per bene, gli aggiungevano un seme macinato chiamato *ololiuhqui*, che gli indigeni spalmano sul loro corpo e bevono per avere visioni. E' una bevanda con effetti inebrianti. A tutto ciò venivano aggiunti dei pelosi vermi neri, coi peli pieni di veleno che fulminava chiunque li toccasse.

Il tutto veniva mescolato con della fuliggine e versato dentro ciotole e zucche vuote. Quindi veniva presentato al dio come cibo divino. C'è da stupirsi, se uomini che emanavano simile fetore, si trasformavano in maghi o demoni, capaci di vedere e parlare a Satana in persona, dal momento che l'unguento era stato preparato proprio per questo fine? (27).

Secondo Duràn, i sacerdoti si cospargevano il corpo con questa spaventosa mistura, e grazie alla loro magica pozione acquistavano coraggio per difendersi dai pericoli di ogni genere e dalle belve feroci; di notte si avventuravano a visitare grotte immerse nell'oscurità e « tetri e spaventosi dirupi ». Lo stesso unguento veniva usato anche in occasione di riti curativi, quando veniva applicato sulle parti ammalate del paziente per alleviarne il dolore.

Chi potrebbe dubitare che una tale mistura abbia un potere così forte sia sul corpo che sulla mente? Si cospargeva tutto il corpo, per lungo tempo, con una sostanza che non conteneva soltanto veleni mortali se entravano nella circolazione sanguigna, ma anche potenti alcaloidi presenti nel tabacco e nei semi di ipomea (*ololiuhqui*); il *teotlacualli*, quanto meno, avrebbe potuto causare gravi malattie della pelle, anche senza essere assorbito dal sangue. In ogni caso avrebbe dovuto provocare una reazione più o meno intensa del metabolismo del corpo, con alterazioni della coscienza anche se non fosse stato ingerito il sacro alluci-

nogeno *ololiuhqui*, come pare facessero i sacerdoti Aztechi e come fanno ancora oggi alcuni guaritori indigeni messicani nei riti divinatori.

Allucinogeni e biochimica della coscienza

Il campo delle sostanze chimiche esistenti in natura e il loro rapporto, reale o potenziale, con gli stati alterni di coscienza[5] è vasto e complesso. Esso si estende fino alle origini di ciò che Jung definiva « archetipi », la fabbricazione dei miti e i temi ricorrenti in tutto il mondo nelle tradizioni orali (è sorprendente soprattutto la similarità in tutto il mondo tra le mitologie funerarie, eroiche e la mitologia sciamanica); toccando tutti gli aspetti dell'arte e dell'iconografia, del sistema tradizionale culturale nel recepire ed interpretare la realtà, che si diversifica profondamente dal cosiddetto modello « scientifico » occidentale, sia nella concezione del Sovrannaturale, della morte e della vita eterna, sia nell'idea del misticismo e di ciò che noi siamo soliti definire con il termine di religione. E sebbene noi pensiamo già di sapere tutto di queste cose, in realtà siamo appena agli inizi nell'esplorazione di queste aree culturali, così come stiamo solo ora comprendendo il fatto che anche nelle nostre ore di veglia la nostra mente oscilla continuamente avanti e indietro, tra momenti di attenzione al mondo esterno e momenti in cui siamo assorti in noi stessi, e questi stati « alterni » (e tuttavia complementari) di coscienza hanno stretto rapporto con gli effetti degli psichedelici.

Lo stato di coscienza in cui siamo assorti in noi stessi può naturalmente avere diversi stati di intensità: ovviamente lo stato di alterazione, piuttosto « elevato », che si ottiene con il peyotl

[5] La sostituzione del termine « alterno » al posto di « alterato » che è il termine usato normalmente ci è stata suggerita dal dott. Norman Zinberg (152), allo scopo » egli dice « di impedire che si diffonda l'idea per cui la coscienza viene considerata alterata rispetto a come *dovrebbe* essere ». Ma molti esperti in fatto di « ebbrezze » concordano con C. T. Tart (125) nel sostenere che « vi è un'alterazione del funzionamento dei parametri mentali, poiché chi li sperimenta si trova ad avere una percezione della propria coscienza radicalmente diversa rispetto a quella che considera normale ».

non è della stessa qualità di un sogno ad occhi aperti, anche se i processi neurochimici in atto nel cervello sono molti simili. Proviamo a ridurre ai suoi termini essenziali la complessa reazione chimica che avviene quando una sostanza psicoattiva esterna, come la psilocibina, raggiunge il cervello.

Questa sostanza è parente stretta degli indoli che si incontrano naturalmente nel cervello e sembra che agisca su quest'ultimo in modo da bloccarlo per un certo periodo in una condizione di coscienza alterata, non comune. Questo risultato viene probabilmente raggiunto mediante l'esclusione temporanea di certe aree o di certe reazioni proprie delle condizioni di coscienza che consideriamo « normali ».[6]

Indipendentemente dalla natura che questi procedimenti biochimici hanno, ci sono implicazioni grandissime, di ordine sia filosofico che biologico nella scoperta che noi siamo strettamente legati al regno vegetale proprio in quel delicato settore che è la chimica della nostra coscienza. E questo indipendentemente dall'importanza che ha avuto la scoperta delle piante psicoattive sulla cultura delle prime popolazioni umane e sull'evoluzione delle filosofie e delle ideologie.

Il contesto socio-psicologico come variabile decisiva

Una parola, infine, sulla necessità di dare una valutazione secondo una prospettiva antropologica storico-culturale. Le finalità e i modi nei quali le cosiddette società « primitive » o società tradizionali, e quelle dei paesi industrializzati, fanno uso di sostanze chimiche in grado di alterare la coscienza, sono molto diversi, così come sono molto diversi i modi in cui le droghe — e gli effetti che ne derivano — sono vissuti.

---

[6] Il Dott. Joel Elkes, ex-primario del reparto di Psichiatria al John Hopkins Hospital a Baltimora nel Maryland, ha condotto un lavoro che in quest'area di ricerca ha rappresentato un notevole progresso. Egli infatti ha notato che persino sotto l'effetto di droghe che procurano ebbrezze di potente intensità, come ad es. i funghi *Psilocybe* o il peyotl è possibile uscire da stati di coscienza alterata semplicemente aprendo e chiudendo gli occhi. Anche io l'ho sperimentato e ho notato che è così, e ho visto alcuni Indiani compiere quest'operazione durante i loro rituali (N.d.A.).

Come spiegheremo in seguito, nel mondo tribale e preindustriale, le piante psicòtrope sono sacre e magiche; vengono considerate alla stregua di esseri viventi dotati di attributi sovrannaturali, in grado di fornire ad alcuni individui prescelti come gli sciamani — e in particolari circostanze anche agli individui comuni — una specie di ponte attraverso l'abisso che separa questo mondo da quello Sovrannaturale. Comunemente si crede che nelle società « primitive » un alto e profondo livello di comunicazione, che lo straordinario potere chimico di queste piante favorisce, debba essere considerato essenziale per il benessere dell'individuo e della comunità. L'esperienza della trance estatica o di uno stato alterato della coscienza provocato dagli alcaloidi naturali, e i concetti che culturalmente ne derivano e ne determinano l'interpretazione, sono del tutto coerenti con i sistemi tradizionali filosofico-religiosi che valorizzano e perfino incoraggiano l'approccio individuale con le forze sovrannaturali e il confronto personale con esse, qualunque sia il nome con il quale tali forze vengono chiamate o concepite. E' praticamente dimostrato dall'archeologia e da altre vie, che tutte le comunità che usano ancora piante allucinogene per i loro riti, lo hanno fatto per secoli, se non per millenni. Le piante hanno una loro storia culturale: si incontrano in tradizioni comuni a tutti i membri della comunità.

Potremmo dunque affermare che le piante psicòtrope hanno aiutato a determinare la storia della cultura, poiché è proprio nelle esperienze iniziatiche della trance estatica che l'individuo afferma dinanzi a se stesso la validità delle tradizioni tribali a lui giunte oralmente dai vecchi padri che ha sentito cantare sin dall'antica infanzia:

> Se consideriamo l'intensità delle visioni che provoca la datura, non c'è da stupirsi che il giovane Cahuilla, dopo la sua prima visione in seguito all'effetto della pianta, diventi un convinto seguace delle tradizioni mitiche. La Datura gli consente di intravedere le finalità dell'atto della creazione che fa parte della cosmologia Cahuilla. Gli esseri sovrannaturali e le ombre dell'aldilà, di cui ha sentito parlare sin dalla tenera infanzia, spuntano ora davanti ai suoi occhi per un'ultima prova: un esame empirico e soggettivo. E lui li vede. Essi sono reali... Una volta che il neòfita Cahuilla viene convinto dalle sue personali esperienze, resta per sempre fortemente e drammaticamente ancorato all'intera cosmologia Cahuilla, sotto la guida e l'appoggio della comunità intera (9).

Le piante magiche pertanto servono per dar valore e rendere vera la cultura e non per fornire un mezzo temporaneo di evasione. Gli indiani Huichol del Messico, così come i Cahuilla nel sud della California o i Tukano della Colombia, quando tornano dal loro primo « trip » iniziatico, esclamano: « E' proprio come mio padre mi aveva spiegato ». Si prende il peyotl, lui dice, « per apprendere come si diventa veramente un Huichol ». L'LSD o il DMT vengono usati in occidente per scopi ben diversi che « per apprendere come si diventa veramente un Americano (o un Italiano o un Tedesco o un Messicano) ». Eppure, da un punto di vista squisitamente oggettivo, va notato come la chimica di queste droghe differisca ben poco da quella delle piante sacre del mondo tribale, essendo l'LSD simile agli alcaloidi naturali che si trovano nei semi di ipomea, mentre le dimetiltriptammine sono presenti in quantità notevole nelle polveri da fiuto allucinogeno degli Indiani del Sud America. E la Cannabis — che trenta milioni di americani pare abbiano provato almeno una volta, ma probabilmente più di una volta — ha sostituito i potenti funghi *Psilocybe* nei riti divinatori di alcuni sciamani indiani del Messico, i quali raggiungono la trance estatica con una pianta che, dal punto di vista strettamente farmacologico, non è neppure paragonabile con la *Psilocibina*.[7]

---

[7] Seguendo l'esempio dell'Oregon, anche altri stati hanno cominciato a ridurre le pene per l'uso personale di marijuana; e in alcuni centri vengono comminate soltanto delle multe. La Corte Suprema dello Stato dell'Alaska ha decretato la depenalizzazione dell'uso della marijuana per tutti quelli che la consumano nella propria casa; la situazione sta chiaramente cambiando, anche se con molta lentezza e ritardi, e comunque in modo irrilevante per quelle centinaia di Americani marchiati a vita criminali per colpa di leggi superate. Il movimento per la depenalizzazione dell'uso della *Cannabis* ha ricevuto un notevole aiuto dal libro di Vera Rubin e Lambros Comitas, *Ganja in Jamaica*, uno studio medico-antropologico sull'uso cronico della marijuana, finanziato dal centro studi del Narcotic and Drug Abuse, un istituto di ricerca appartenente all'Istituto Nazionale di Igiene Mentale.

Questo libro prova che non esistono danni organici al cervello, o danni cromosomici in seguito ad un uso prolungato della *ganja* (termine locale con il quale si definisce la marijuana in Giamaica); non si accusano danni psichiatrici rilevanti, né psicologici, né alcuna differenza tra i fumatori abituali e i non fumatori; non esiste perdita di motivazione. L'unica correlazione che potrebbe stabilirsi tra la *ganja* e il crimine è di carattere tecnico: il possesso e la coltivazione della *ganja* sono considerate reato. L'ex governatore della Pennsylvania, Raymond P. Shafer, nella sua introduzione al libro, sottolinea come « l'unico aspetto di un

Una valutazione complessiva: urgente e necessaria

Come mai droghe uguali, o quasi, hanno effetti così diversi in ambienti culturali diversi? Come mai presso alcuni popoli sono venerate da secoli come sacre, benevole e culturalmente fondamentali, mentre presso altri popoli sono considerate così malefiche e pericolose che il solo fatto di possederle rappresenta un grave reato? E' chiaro che l'elemento variabile risiede nella società e non nella chimica di queste sostanze. E così è la cultura e i suoi stereotipi che rendono legale e moralmente accettabile una droga di società (l'alcool) e inaccettabile un'altra (la marijuana) e non le caratteristiche inerenti dell'una o dell'altra droga o le conseguenze mediche e sociali che derivano dal loro uso. Le droghe, come l'eroina, che danno dipendenza, sono ben diverse dagli allucinogeni (che non danno dipendenza), ma anche qui dobbiamo esaminare la cosa essenzialmente sotto un punto di vista culturale, ossia antropologico. Tuttavia sono convinto che finché non verrà accettata da tutti (la gente, i ricercatori, i legislatori, i poliziotti) una visione « holistica » che integri antropologia, biologia e psicologia, alterarsi la coscienza con sostanze diverse da quelle ufficialmente commercializzate sarà un reato. Così sono convinto che l'uso delle sostanze non approvate sarà considerato un'« epidemia », che non cederà né alle leggi più repressive, né ai più massicci stanziamenti di somme per la riabilitazione.

Se questo sospetto fosse infondato, non dovremmo preoccuparci di più per gli effetti della nicotina piuttosto che per quelli del THC? E, senza sottovalutare la serietà del problema dell'eroina, non dovremmo preoccuparci meno di un problema che riguar-

---

qualche interesse dal punto di vista strettamente medico consiste in una ipossia funzionale che si riscontra nei fumatori pesanti, cronici, e dediti all'uso da molto tempo.. Egli nota, comunque, che la *ganja* in Giamaica è abitualmente mescolata al tabacco e i fumatori di *ganja* sono considerati forti fumatori; da qui risulta l'impossibilità nel riuscire a distinguere tra gli effetti clinici derivati dall'uso della *ganja* mescolata al tabacco e quelli prodotti dal fumo del tabacco da solo, e la conclusione più logica potrebbe essere che il fumo di per sé è il maggior responsabile delle insufficienze respiratorie. Sottolineando ancora una volta la responsabilità del contesto culturale nell'uso e nell'effetto delle droghe, il Governatore Shafer fa rilevare che, in contrasto con la credenza abitualmente diffusa negli Stati Uniti che attribuisce alla droga effetti « demotivanti », essa in Giamaica « viene usata per lavorare meglio ».

da 250.000 eroinomani (e prendere in considerazione una politica sociale più intelligente, compresa una distribuzione legale dell'eroina a chi ne ha bisogno, in sostituzione del mercato nero) e preoccuparci di più delle proporzioni veramente epidemiche raggiunte dall'alcoolismo? Rispetto ai trecento o quattrocentomila tossicodipendenti da oppiacei che esistono oggi negli Stati Uniti (il che è certamente una cifra elevata) non bisogna dimenticare i dieci-dodici milioni di alcoolizzati accertati ai quali vanno aggiunti parecchi milioni di « incalliti bevitori » che rappresentano un enorme potenziale di pericolo sia per la società che per loro stessi. Se è vero che il danno sociale e personale prodotto dalla dipendenza da eroina è molto alto, ed è intimamente legato alla criminalità, allo scippo e alla corruzione, è anche ampiamente accertato che esiste una stretta correlazione tra l'alcool e le molte migliaia di incidenti automobilistici, tra l'alcool e gli omicidi, percosse a bambini, e altre violenze, con un costo sociale complessivo immensamente più alto di quello attribuibile all'eroina. Comunque, Brecher (15) e altri hanno dimostrato che l'abuso di alcool procura un danno organico molto maggiore di quello provocato dall'eroina. Ciò non vuol dire che difendo l'eroina a scapito dell'alcool, questo mi sembra ovvio, né tantomeno intendo minimizzare una tragedia, quella della dipendenza da eroina, che colpisce molti individui e le loro rispettive famiglie; ma vorrei semplicemente far notare che nonostante le molte informazioni che noi abbiamo circa la pericolosità della droga alcool, molte frange della società e del perbenismo stigmatizzato sono solite « euforizzarsi » con l'alcool attaccando tutte le altre sostanze che servono per alterare la coscienza. La casistica dei fatti che riguarda la nocività delle droghe è dunque irrilevante, o meglio, è certamente meno rilevante e determinante del condizionamento culturale cui siamo sottoposti.

1. «Idolatria», allucinogeni e sopravvivenza culturale

Non appena i primi Europei misero piede sul suolo americano alla fine del quindicesimo secolo, dapprima nelle Antille e poi sul continente vero e proprio, notarono, con un grado di attrazione misto a repulsione, una strana abitudine indigena che più tardi essi riconobbero come uno degli aspetti predominanti del rituale e della religione aborìgena in molte parti del Nuovo Mondo: l'ubriacatura estatica raggiunta con diverse piante alle quali i popoli indigeni attribuivano un potere sovrannaturale, e che gli Spagnoli — non c'è da stupirsi — associarono immediatamente con l'esercito del Diavolo scatenato per impedire la vittoria della Cristianità sulla religione tradizionale India.

In un certo senso essi avevano ragione: i preti missionari avevano giustamente còlto che i funghi sacri, i semi di ipomea, il peyotl, il tabacco sia da fiuto che da fumo e le altre piante « magiche » (nel senso di alterazione della coscienza) rappresentavano l'ostacolo maggiore per una totale conversione e il loro uso praticato, in segreto e sotto la costante minaccia delle più crudeli punizioni, dalla fustigazione pubblica all'impalamento e al rogo, servivano a confermare, rafforzando la loro visione simbolica e religiosa, e pertanto contribuivano a consolidare la resistenza di alcune tra le popolazioni aborìgene contro la loro totale distruzione. Infatti, così come gli scrittori ecclesiastici di qualche secolo dopo furono costretti ad ammettere il grande dispendio di energie da parte degli zelanti missionari, la preghiera e la punizione, alla fine condussero gli indigeni a praticare i loro riti di nascosto, per cui era più difficile combatterli. In seguito gli Indiani riuscirono a introdurre il peyotl, i semi di ipomea e altre piante sacre all'interno del rituale della dottrina cristiana in modo tale da poter liberamente manifestare il loro devoto rispetto per la Vergine Maria e per i santi continuan-

do a cercare la guida spirituale attraverso l'uso delle piante divine inebrianti appartenenti al loro passato pre-Europeo. Gli Spagnoli, naturalmente, giudicarono questo compromesso come una mossa intelligente; se da una parte infatti esso rappresentava la difesa dell'integralismo culturale tradizionale, dall'altra appariva come una sintesi dello spirito cristiano e delle credenze e riti pre-cristiani, il che era una prevedibile conseguenza del contatto culturale e dell'acculturazione.

E' importante sottolineare il fatto che i primi padri missionari, in una misura molto maggiore di quanto non si creda, erano disposti a credere alle storie che gli Indiani raccontavano circa i meravigliosi effetti delle piante magiche, in particolar modo se connessi con l'aspetto divinatorio e terapeutico, le due aree nelle quali gli allucinogeni indigeni svolsero il ruolo più importante. L'unico aspetto al quale erano profondamente contrari — a parte la loro avversione per qualunque forma di inebriamento da parte degli Indiani, delle cui anime era stata affidata loro la cura — consisteva nella mancanza assoluta di Cristo dal sistema rituale; ed è per questo motivo che gli effetti sovrannaturali potevano essere spiegati unicamente nei termini della personificazione del Diavolo, il quale in maniera incessante cercava di mantenere ed allargare il suo antico controllo sulle anime dei nativi, la cui salvezza per gli Spagnoli era la loro missione. Hernando Ruiz de Alarcòn, un teologo del diciassettesimo secolo incaricato dal suo vescovo di compiere un'indagine per verificare in che modo le credenze e i rituali indigeni fossero sopravvissuti nella zona di Morelos e nelle parti adiacenti del Messico Centrale dopo un secolo di dominazione spagnola, dedicò gran parte del suo *Tratado*, datato 1629, ai culti Indiani e all'uso dei sacri semi di ipomea, del peyotl, dei funghi, del tabacco, manifestando espressamente il suo timore a proposito dell'influenza che queste antiche pratiche « idolatre » avrebbero potuto esercitare sugli strati più bassi della società coloniale Spagnola.

I primi resoconti europei delle estasi rituali risale agli inizi dei viaggi di esplorazione verso la fine del quindicesimo secolo. Cristoforo Colombo, nel suo secondo viaggio del 1496, commissionò al frate Ramòn Pané il còmpito di osservare, mettendo poi tutto per iscritto, le cerimonie e le pratiche « antiche » degli Indiani Taino di lingua Arawak che si trovavano nell'isola di Hispaniola, e dei quali perfino gli Spagnoli riconoscevano l'elevato livello culturale e la delicata gentilezza del popolo (che ben presto, co-

munque, iniziò un veloce declino in seguito alle crudeltà inflitte da parte degli Europei e per colpa di malattie sconosciute). Pané descrisse riti durante i quali gli indigeni inalavano un'erba inebriante che essi chiamavano *kohobba,*[1] « talmente forte che chi la annusava perdeva conoscenza » e credevano così di mettersi in comunicazione con le forze sovrannaturali. Gli Indiani aspiravano la potente polvere attraverso un lungo tubo di canna e, così almeno riporta Pané, gli « stregoni » (cioè gli sciamani o guaritori) prendevano abitualmente la droga insieme ai loro pazienti per riuscire ad apprendere le cause delle loro malattie e predisporre il trattamento più idoneo. Lo stesso tipo di legame diretto che si instaura tra il paziente e il curatore è ancora oggi in voga nelle forme di terapia che si effettuano in Messico e in Perù.

Nei primi decenni del sedicesimo secolo, i conquistatori Spagnoli del Messico si resero conto che gli Indiani erano a conoscenza di una vasta farmacopea psicoattiva che comprendeva tipi diversi di funghi sacri, peyotl, *Datura* (una specie che non poteva non essere familiare agli invasori dal momento che essa ha svolto un ruolo notevole nella medicina e nella stregoneria medioevale europea), una specie molto potente di tabacco chiamata *piciétl,* e una varietà di altre piante indigene con strani effetti « sovrannaturali » la cui composizione chimica soltanto di recente è stata identificata. Fra queste spiccavano alcune specie di ipomea i cui semi psichedelici erano considerati sacri — rispetto alla divinità — dagli Aztechi e dai popoli della Mesoamerica centrale, e il mondo scientifico è rimasto allibito nello scoprire, soltanto pochi anni fa, che i suoi principii attivi sono estremamente simili all'allucinogeno sintetico LSD-25.

Non è che le cose andassero diversamente nell'America del Sud. Attraverso tutto il continente, dalle piccole società di piantatori di manioca nella foresta tropicale, di cacciatori e di nòmadi

[1] La *Kohobba,* il cui uso si è estinto nelle Antille dopo la Conquista, insieme a centinaia di migliaia di indigeni, era fatta con i semi di un albero simile all'acacia, la *Anadenanthera peregrina,* ricchi di triptammine con cui ancora oggi un gran numero di tribù Indiane, nella parte nord-est del Sud America, preparano la loro polvere intossicante. Inizialmente comunque — almeno fino ai primi anni del ventesimo secolo — la *kohobba* veniva generalmente identificata con il tabacco, un errore comprensibile poiché il tabacco era e continua a essere usato nello stesso modo in altre parti del Sud America. E' addirittura possibile che la *kohobba* o una parola simile sia stata usata per denominare le sostanze da fiuto inebrianti basate principalmente sul tabacco.

raccoglitori di cibo, fino alle più complesse civiltà degli Incas nelle Ande, i primi esploratori e missionari trovarono che le droghe che producevano la trance estatica — ciò che noi oggi chiamiamo trasformazione della coscienza — facevano parte integrale della religione sciamanistica. Per quanto noi oggi ne sappiamo, gli Indiani del Sud America, molto più di quelli stanziati nella Mesoamerica, non soltanto scoprirono e sperimentarono le proprietà psicoattive di molte piante nei loro diversi ambienti, ma cercarono anche — e con successo — di combinare tra di loro le diverse specie con l'intento di attivare i principii psichedelici e potenziarne gli effetti.

Per gli abitanti indigeni di queste zone, la conquista militare, economica e spirituale del Sud America è stata — così come continua ad esserlo in certe zone, ad es. l'Amazzonia — una tragedia che quasi nessuno ha considerato. A niente servirono le proteste e le grida di un Las Casas a favore degli Indiani, né servì ad alcunché il diligente studio etnografico lasciatoci in eredità da frate Bernardino de Sahagùn, un importante frate francescano del sedicesimo secolo, il quale, così come pochi altri uomini di chiesa del suo tempo, venne còlto da un'insaziabile curiosità non priva di partecipazione umana e che gli permise di poter compilare per i posteri una relazione contenente tutto quello che riuscì ad apprendere dalle informazioni dirette avute dagli Aztechi, circa la civiltà indigena che gli Spagnoli, lui stesso compreso, avevano cominciato a distruggere. Il *Florentine Codex* di Sahagùn e altri scritti, ci forniscono un impressionante glossario di piante magiche, il quale, insieme alle relazioni medico-botaniche del suo dotto contemporaneo, il medico di corte Francisco Hernàndez, rappresentano l'indispensabile punto di partenza per qualunque ricerca botanica, tassonomica o etnografica circa gli allucinogeni sacri. Il bellissimo erbario illustrato azteco pubblicato nel sedicesimo secolo e noto con il nome di *Codex Badianus*, molto probabilmente è stato scritto sotto gli auspici o l'influenza di Sahagùn. Per ciò che concerne i primi secoli dopo la Conquista, i trattati di Jacinto de la Serna e di Ruiz de Alarcòn sono essenzali per comprendere la funzione che i tradizionali allucinogeni hanno seguitato ad esercitare; in particolar modo il tabacco, l'ipomea, il peyotl e i funghi, nel primo periodo coloniale e di conseguenza il modo in cui il loro uso venne modificato in seguito ai mutamenti culturali e allo sviluppo della acculturazione cristiana.

Nonostante nella letteratura coloniale si facciano spesso dei riferimenti agli inebriamenti rituali per mezzo di piante, non abbiamo fonti attendibili, per quanto riguarda il Sud America, antecedenti al diciannovesimo secolo, a parte lo studio di Alexander von Humboldt che identificò e descrisse uno dei più importanti allucinogeni trovati nella regione di Orinoco, ma c'è ben poco che si possa definire scientifico. Non appare dunque esagerato ammettere che, in pratica tutte le nostre attuali conoscenze riguardo la botanica, la tassonomia, la chimica, e perfino l'antropologia dei riti allucinogeni in America del Sud, sono dovute al lavoro dei moderni etnobotanici: dal botanico Richard Spruce dello Yorkshire, a Richard Evans Schultes dell'università di Harvard. Spruce nel 1851, raccolse e catalogò le prime specie di *Banisteriopsis caapi,* che egli identificò come la base della bevanda inebriante degli Indiani dell'Amazzonia Settentrionale. Le ricerche di Schultes in Messico e nei tropici americani sin dagli anni '30 hanno condotto, direttamente o indirettamente, all'identificazione botanica, chimica e culturale della maggior parte degli allucinogeni vegetali del Nuovo Mondo, un còmpito che non è ancora concluso e che indubbiamente proseguirà negli anni a venire.

2. Tabacco: «il vero cibo degli dèi»

Il clero spagnolo classificò sin dall'inizio il tabacco nello stesso modo del peyotl, dell'ipomea e dei funghi, considerandoli tutti inebrianti rituali appartenenti alla tradizionale cultura indiana. Questo fatto potrebbe sorprendere, ma i ministri della chiesa coloniale sapevano ciò che facevano.

La storia naturale e culturale del tabacco (*Nicotiana*) come oggetto di culto da parte degli aborigeni americani — pressoché sconosciuto al resto del mondo fino a 500 anni fa così come il cacao, il mais e la gomma — è troppo complessa ed estesa per trovare posto in queste pagine. Ma in questo contesto noi non possiamo ignorarlo, non soltanto perché così come è usato oggi da noi è potenzialmente una delle sostanze più dannose che esistano dal punto di vista fisiologico, bensì per il fatto che nella maggior parte delle tradizioni indiane, il tabacco era ed è ancora considerato come un dono particolare fatto dagli dèi all'umanità; regalo che aveva come fine quello di assistere gli uomini nel superamento del baratro che divideva « questo » mondo dall'« altro », il mondo dove abitano gli dèi. In molti casi questa concezione presuppone l'impiego del tabacco per ottenere un particolare stato mistico, o la caratteristica trance estatica degli sciamani, che noi di solito tendiamo ad associare soltanto con quei vegetali riconosciuti come allucinogeni. Vorrei citare un esempio che si riferisce al Messico: i guaritori sciamani delle comunità di lingua Azteca — non solo prima della invasione spagnola ma anche per parecchi secoli dopo — usavano il *piciétl* (*Nicotiana rustica*), insieme con certi canti di origine mitica, per cadere in quello stato che noi potremmo definire « tempo mitico » — un tempo dove ogni cosa è possibile — e assicurarsi il potere soprannaturale dei creatori e la loro « fattura » nella cura della salute e dell'equilibrio del paziente. Na-

turalmente quest'uso del tabacco non ha niente a che vedere con il piacere edonistico che oggi ci si procura fumando. Avremo occasione di parlare ancora di questo particolare fenomeno, caratteristico degli Aztechi, in un altro capitolo.

Queste particolari abitudini non sfuggirono certo all'attenzione dei cronisti spagnoli, e senz'altro avrebbero potuto lasciarci dei resoconti molto più dettagliati in proposito; invece l'unico testo approfondito al riguardo consiste in una recente ricerca sull'intossicazione da tabacco e sullo sciamanesimo, uno studio, all'interno della moderna letteratura etnografica, che sottolinea tutta la complessità dell'apparato mitologico e cosmologico degli Indiani Warao in Venezuela (149).

Dèi e uomini dipendenti dal tabacco

Non pretendo di affermare che il tabacco sia stato universalmente usato al fine di alterare lo stato di coscienza. Al contrario esso è servito probabilmente per molti scopi sacri più di qualsiasi altra pianta conosciuta nel Nuovo Mondo, poiché tra le diverse funzioni, il tabacco aveva quella di nutrire gli dèi, soprattutto sotto forma di fumo. Serviva anche come indispensabile complemento delle terapie sciamaniche, prima di tutto come tributo sovrannaturale ma alcune volte anche come panacea. Sembra che in molte società indiane del Nord e del Sud America vi fosse almeno un elemento di ubriacatura da fumo nella pratica sciamanica, e una vera e propria intossicazione da tabacco, tale da provocare una radicale alterazione della coscienza o trance psichedelica, era importantissima in tutto il complesso dei fenomeni estatici del Nuovo Mondo. Questo elemento, insieme a tutte le informazioni che noi oggi abbiamo sull'attività chimica della *Nicotiana*, giustifica l'appartenenza del tabacco — così come gli stessi Indiani stabiliscono — alla flora psichedelica, ma facendo un'importante distinzione: a differenza di tutte quelle piante che noi chiamiamo allucinogene, e delle quali non ce n'è una che procuri dipendenza, il tabacco provoca dipendenza. Ci sembra che non vi siano valide ragioni scientifiche per dubitare di ciò e più di un fatto evidente (compresa la testimonianza diretta tra gli Indiani del Sud America) ci conforta nello stabilire che il tabacco non determina soltanto una abitudine psicologica, come

alcuni credono e sostengono, bensì porta a una dipendenza fisiologica: crea, cioè, una tossicodipendenza nel vero senso della parola, fatto questo che molte popolazioni indiane riconoscono e codificano nelle loro mitologie, e infatti essi attribuiscono ai loro dèi lo stesso forte desiderio psicologico e fisiologico che riconoscono negli sciamani, essi stessi creatori di questo archetipo mitologico. L'antropologo Johannes Wilbert faceva notare che in molte società indiane del Nord e del Sud America vige ancora la tradizione in base alla quale si crede che elargendo al popolo del tabacco, gli déi rischiano di rimanere essi stessi privi di simile alimento (« neppure una pipa » dice il Grande Manitou attraverso la voce della Volpe). Così come gli déi desiderano il tabacco perché ne abbisognano in quanto fondamentale cibo spirituale (ma non sempre e dovunque sotto forma di fumo), in seguito a questo atto di generosità essi si pongono in una condizone di dipendenza, soggetti alla manipolazione da parte degli sciamani. Comunque, poiché gli uomini a loro volta devono sottostare alla volontà degli déi sovrannaturali, la relazione che si stabilisce con la divinità è reciproca e interdipendente, e differisce fondamentalmente dal concetto giudaico-cristiano. Poiché le credenze e i rituali relativi al tabacco sono simili in varie zone molto distanti e che si estendono dal Nord al Sud America, Wilbert ritiene che si siano diffusi molto tempo fa da un'origine comune insieme alle prime piante stesse.

Edward Brecher (15) ed altri, si sono occupati in maniera esauriente del problema della tossicodipendenza dal tabacco nel contesto della società contemporanea americana, e non è quindi il caso di ritornare sull'argomento. A noi qui interessa, invece, l'uso tradizionale della *Nicotiana* vissuto come un sacro euforizzante, della cui nocività molti Indiani erano, e sono, a conoscenza, anche se in termini diversi dai nostri.

La specie *Nicotiana* appartiene, insieme alla *Datura* e ad altre piante commestibili importanti come il pomodoro o la patata alla famiglia delle Solanacee, che comprende anche un'atropa (*A. belladonna*). Ci sono circa quarantacinque specie diverse di tabacco, la maggior parte delle quali è frutto di coltivazioni, mentre soltanto una piccola parte cresce spontaneamente ed esisteva prima delle sémine europee. Le più importanti sono la *Nicotiana tabacum*, che molto probabilmente è un ibrido coltivato nato dal connubio di altre due specie esistenti nelle valli delle Ande Boliviane e che in seguito si diffuse dal Sud America

alle Indie Occidentali fino al Messico meridionale: la *Nicotiana rustica*, un altro ibrido coltivato che si trova dalle Ande fino al Canadà, come era diffuso il mais prima dell'arrivo degli Europei. Nel Grande Bacino occidentale del Nord America, soprattutto in California, nel vicino Nevada e nel deserto dell'Arizona, si trovano altre tre specie: *Nicotiana bigelovi* Watson; *Nicotiana attenuata e Nicotiana trigonophylla*, tutte quante molto importanti nei rituali indigeni. La *Nicotiana glauca* Graham, il cosiddetto « albero del tabacco » che cresce lungo le colline situate sulla costa del Pacifico in California, è d'importazione relativamente recente e proviene dal Sud America; pare fosse sconosciuta agli Indiani Californiani stanziati in epoca preistorica (151).

Sebbene altri alcaloidi contribuiscano a produrre gli effetti psichedelici inebrianti della *Nicotiana*, il più importante principio attivo è la nicotina, un alcaloide della famiglia delle piridine che in queste specie indigene si trova in una concentrazione molto maggiore che non nelle moderne sigarette di tabacco (addirittura più di quattro volte). E' la nicotina che determina il forte desiderio per il tabacco nei fumatori accaniti, così come accade tra gli Indiani che ne usano in grande quantità per i loro riti più che per loro piacere. Il tasso di nicotina contenuto nella *Nicotiana rustica* è superiore a quello contenuto nella *Nicotiana tabacum*, e poiché la *Nicotiana rustica* è la più forte tra le due specie e richiede una minor attenzione nella coltivazione, probabilmente questo fatto spiega la sua maggiore diffusione sia dal punto di vista culturale che geografico. In ogni caso, essendo molto più potente, la *Nicotiana rustica* è stata impiegata maggiormente a fini terapeutici e mistici. Era questo il sacro *piciétl* usato dagli Aztechi nei loro rituali, ed anche il tabacco divino degli indiani delle foreste orientali, e molto probabilmente il *petùm* degli aborigeni brasiliani. Oggi, dopo secoli di commercializzazione del tabacco a fini puramenti edonistici — concetto del tutto sconosciuto nelle Americhe in epoca pre-Europea — anche tra la maggior parte della popolazione indiana si è diffusa l'usanza di fumare per piacere, ad eccezione delle tribù stanziate nelle zone interne del Sud America. Comunque, il tabacco degli indiani aborigeni non è mai diventato di uso comune. Persino gli Indiani acculturati e inseriti che, in un modo o nell'altro fanno parte dell'economia nazionale, fanno una notevole distinzione tra il tabacco dell'uomo bianco e il loro. Le sigarette o i sigari normalmente in commercio possono essere fu-

mati in qualunque momento (e alcune volte vengono usati anche per cerimonie sacre), ma la potente *Nicotiana rustica* continua ad essere riservata in tutti i luoghi per tradizionali scopi mistici e terapeutici. Tale diversità viene accentuata dai termini con i quali si denominano le diverse specie. Per esempio, gli Huichol del Messico definiscono la *Nicotiana rustica* come « il vero tabacco dello sciamano », mentre i Seneca dello stato di New York lo chiamano *oyengwe onwe*, « l'autentico tabacco ». Allo stesso tempo, sembra che molti Indiani, compresi gli Huichol, siano consapevoli che la *Nicotiana rustica* è dannosa; tra gli Huichol sono stati riportati casi di individui che avevano bevuto infuso di tabacco e si erano sentiti male, avvelenati a a quanto pare dalla nicotina. Si raccontano anche storie di pellegrini del peyotl, morti in seguito a prove di purificazione col tabacco, mentre andavano a cercare il fungo. Considerando l'altissimo tasso di nicotina presente nella *Nicotiana rustica*, incidenti di questo tipo sono più che probabili.

L'importanza del tabacco nella concezione sciamanica degli Huichol è particolarmente interessante perché è un ennesimo esempio della coesistenza funzionale e simbolica del tabacco con un allucinogeno sacro, in questo caso il peyotl. Lo sciamano che può disporre di tabacco non è soltanto il normale sciamano di un gruppo, ma è anche la principale divinità, il « Primo Sciamano », il « Grande Antenato », il fuoco deificato, che stabilisce il rito del tabacco così come quello del peyotl, ed al quale la *Nicotiana rustica* viene offerta in sacrificio durante la cerimonia, non soltanto nei riti del peyotl ma anche in tutte le altre cerimonie. Il fumo del tabacco è essenziale nel rituale sciamanico degli Huichol, come fra tutti gli Indiani Americani. Anche gli sciamani Huichol « dal cuore cattivo » — cioè quando interpretano il ruolo perfido dello stregone — usano il tabacco quando lanciano « le frecce della malattia » contro le loro vittime, un fenomeno, questo, di cui parleremo ancora più avanti. Uno dei miei informatori Huichol mi diceva che gli sciamani cattivi possiedono un loro speciale tabacco, il che può essere o non essere vero nel senso strettamente letterale, ma che in ogni caso ricorda una storia mitologica della tradizione indiana dei Caraibi che parla di una disputa tra uno sciamano buono e uno cattivo: ad un certo punto lo sciamano buono sfida il suo rivale e lo incita a rivelargli tutti i tipi di tabacco che lui ha ma, quando l'altro non riesce ad enumerarne più di dieci, allora lo sciamano

buono magicamente gli mostra un numero di specie di tabacco superiore a quelle che lui stesso ha dichiarato di avere (63).

Il tabacco è anche parte integrante della sfida avvenuta tra i giovani Signori o Eroi Gemelli nel Popol Vuh, il libro sacro dei Quiche Maya nelle montagne del Guatemala, e gli spiriti dell'Oltretomba. Questi ultimi sfidano i loro visitatori provenienti dal Regno dei Cieli a tenere due sigari accesi per tutta la notte. Gli Eroi Gemelli superano la prova mettendo due lucciole sulla punta dei loro sigari spenti, e facendo finta di fumare senza mai fermarsi, riaccendono i loro sigari al mattino, riuscendo così ad ingannare i signori dei morti. Infatti i Maya Tzotzil della regione Chiapas, in Messico, ancora credono che il tabacco li difenda dalle presenze maligne dell'Oltretomba e dalla morte, e i Maya Lacandòn della regione Usumacinta ancora oggi sono soliti offrire il primo raccolto di tabacco ai loro déi sotto forma di un sigaro (127). Questo tipo di pratiche e di tradizioni sono molto frequenti in tutta l'America, dal Nord al Sud.

La preistoria del tabacco in America

Da quanto tempo esiste il tabacco nel Nuovo Mondo? La sua incredibile estensione e la tremenda similitudine della ideologia del tabacco suggeriscono che esso è in effetti molto antico. E' molto probabile che gli antenati della *Nicotiana rustica* e della *Nicotiana tabacum* siano le più antiche piante coltivate nelle Americhe, addirittura più vecchie delle più antiche varietà di mais ed altre piante commestibili indigene americane, la cui iniziale coltivazione nel Messico sudorientale è datata intorno al 4000-5000 a.C. Non c'è naturalmente alcuna ragione per cui i primi coltivatori non avrebbero dovuto nutrire lo spirito piuttosto che lo stomaco. In ogni caso, delle pipe di pietra tubolari fatte probabilmente (anche se non accertato) per fumare il tabacco, ancora più antiche dell'antichissimo mais Messicano, sono state rinvenute nella California — e di sicuro si è portati a credere che il fumo non sia stato l'unico né il più antico modo di sfruttare le proprietà del tabacco! Ai tempi di Colombo non vi era quasi nessuna popolazione indiana, dal Canada all'estremo meridione del Sud America, per le quali almeno

una delle specie di tabacco non fosse sacra e che non venisse coltivata o importata dai loro vicini. Questo dato è molto più attendibile per quelle società che facevano uso di altre sostanze psicoattive che non per quelle che non ne facevano. Non solo la *Nicotiana* si estendeva culturalmente e geograficamente molto di più di qualunque altro allucinogeno vegetale, ma veniva consumata in molti modi diversi e con finalità molto differenziate, dall'ubriacatura sciamanica al nutrimento degli déi, alle cerimonie rituali terapeutiche. Il fumo era il modo più noto di consumo e forse anche il più comune, ma il tabacco veniva anche bevuto, fiutato, succhiato, leccato, mangiato e persino iniettato per via anale a mo' di clistere, una tecnica che permette un immediato assorbimento dei suoi principii attivi nella circolazione sanguigna, evitando in tal modo l'apparato digestivo e di conseguenza gli spiacevoli effetti collaterali.

Clisteri psichedelici?

La pera di gomma per il clistere è dunque un'invenzione degli Indiani Sud-Americani, ma per il bulbo venivano impiegati anche altri materiali. Clisteri medicinali e inebrianti ci sono stati descritti sia dai primi europei che descrissero gli usi e i costumi degli indigeni, nel sedicesimo secolo, sia dalla più recente letteratura etnografica. Sembra che il succo di tabacco, la *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*), e una specie della *Anadenanthera* (*Anadenanthera colubrina*) i cui semi (*huilca o wilka*) venivano usati come allucinogeni da fiuto e bevande euforizzanti, siano stati impiegati nella parte occidentale del Sud America per i clisteri. Alcuni dizionari Quechua molto antichi parlano delle siringhe *huilca*, e un cronista del sedicesimo secolo, Poma de Ayala, racconta come tra gli Incas si usasse praticare il clistere con questi potenti semi allucinogeni. Le siringhe per i clisteri appaiono anche nell'arte pittorica della civiltà Moche, che depredò gli Incas per più di mille anni. Sahagùn parla dei clisteri nella medicina degli Aztechi, ma non ci dice i motivi per i quali essi venivano impiegati. Non lo spiega neppure l'Anonimo Conquistatore (7), un'altra ottima fonte che parla del Messico nel periodo intorno al sedicesimo secolo, che ci descrive gli Indiani Huastec di Veracruz i quali non si accontentavano di ubria-

carsi bevendo il loro « vino » (oggi chiamato *pulque*, il succo fermentato del cactus dell'agave), ma se lo iniettavano per via rettale.

Soltanto recentemente è stato scoperto che anche gli antichi Maya usavano i clisteri. Nell'arte Maya sono state trovate raffigurazioni di siringhe per clisteri e addirittura clisteri rituali; un esempio di quest'arte è evidente in un grande vaso dipinto datato 600-800 a.C., sul quale appare un uomo che porta con sé una siringa per clistere, poi lo si vede applicarselo da solo e infine compare una donna che gli pratica l'operazione. In seguito alla scoperta di questi reperti, l'archeologo M. D. Coe è riuscito a identificare su un altro vaso dipinto dai Maya un curioso oggetto sorretto da un dio giaguaro: una siringa per clistere. Se i clisteri degli antichi Maya, così come quegli degli Indiani Peruviani, erano composti da inebrianti o da allucinogeni, possiamo supporre che la miscela venisse preparata con il *balché* fermentato (una specie di miele selvatico), vera e propria bevanda sacra, potenziata dal tabacco o da un infuso di semi di ipomea. Naturalmente avrebbero potuto essere infusioni di solo tabacco.

L'idea che i clisteri rituali delle popolazioni stanziate nella Mesoamerica in età pre-Spagnola, fossero usati non soltanto a fini terapeutici, così com'è da noi, bensì — e questo lo facevano anche gli Incas — per contribuire ad alterare lo stato di coscienza e permettere in tal modo il contatto con gli spiriti sovrannaturali, viene avvalorata non solo dalle testimonianze raccolte nel sedicesimo secolo nel Sud America ma anche dalle recenti scoperte sui clisteri a base di peyotl presso gli Huichol della Sierra Madre occidentale in Messico (Timothy Knab, comunicazione personale). La siringa degli Huichol è fatta con il femore di un piccolo cervo, mentre il bulbo è costruito con la vescica del cervo invece che con la gomma, e assomiglia molto ai clisteri fatti con le ossa di cervo usati dagli Indiani delle praterie e che si trovano esposte nel Museo degli Indiani d'America a New York. Gli Huichol sostengono che gli sciamani che prendono l'infuso di peyotl per via rettale invece che per via orale (intero o pestato in un mortaio consacrato) lo fanno per via del loro stomaco delicato che non gli permette di tollerare il sapore molto amaro e la qualità astringente della pianta, la quale molto spesso provoca nausee e addirittura violenti conati di vomito. Io invece tendo a credere, in virtù dell'identifi-

cazione del sacro cactus con il cervo, che il significato di tale pratica nasconda un significato simbolico molto più profondo.

Probabilmente il clistere di tabacco è una raffinatezza piuttosto recente nella storia dell'estasi prodotta dalla nicotina, mentre è molto probabile che sia di gran lunga più antica l'assunzione orale sotto forma di infuso sciroppato. Il succo, ottenuto attraverso la macerazione o la bollitura delle foglie, può essere bevuto o inalato attraverso le narici, nel qual caso i principii attivi vengono assorbiti molto più velocemente dall'organismo. L'uso della bevanda di tabacco per raggiungere l'agognata trance estatica, spesso assorbendone massicce quantità e dopo un lungo periodo di digiuno, era ed è molto comune nell'iniziazione sciamanica presso gli Indiani delle Amazzoni, dove di solito è seguita dal primo accostamento del neòfita alla bevanda rituale del *Banisteriopsis caapi*, i cui più importanti principii attivi sono gli alcaloidi della famiglia delle armala. Gli infusi di tabacco, assunti per via nasale, sono parte integrante del sistema simbolico e psicofarmacologico delle terapie locali di assistenza ai drogati nelle città del Perù, dove, ad es., il guaritore stabilisce le dosi per il paziente e per se stesso mescolandole con la mescalina contenuta nel cactus *San Pedro* (113).

L'usanza di raggiungere una più o meno rapida intossicazione mangiando tabacco grezzo o preparato, o succhiandolo, o aspirandolo, fa parte di un rito molto antico. L'uso del tabacco da fiuto è molto comune, soprattutto nel Sud America, dove il tabacco viene polverizzato, mescolato con ceneri di legna o qualche altro preparato alcalino che facilita la reazione dei principii attivi, ed infine inalato da solo o combinato con altre specie psicoattive. Il termine « masticare » che di solito viene usato in letteratura è scorretto, poiché è più giusto specificare il concetto usando il verbo « succhiare », dal momento che le cicche preparate con la polvere di tabacco mescolata insieme alla calce (o cenere) non vengono masticate ma tenute in bocca, tra le gengive e i denti, e succhiate per ore, in modo tale da permettere al succo di scendere giù attraverso la gola. Questa tecnica di intossicazione graduale da nicotina era anticamente tanto diffusa, dalla Costa Nordoccidentale degli Stati Uniti e poi attraverso la California fino alla profonda Amazzonia, da farla rientrare senza meno in uno dei più antichi metodi di assunzione della nicotina. E' ancora normalmente usato dagli Yanomamö (Shiriana, Waika) dell'Alto Orinoco così come anche da altre popolazioni indigene dei tropici sudameri-

cani. E' significativo che gli Yanomamö, i quali usano nei loro riti sciamanistici una potentissima triptammina inebriante, apparentemente possono star bene anche per lunghi periodi senza fiutare tabacco ma ammettono di soffrire un disagio fisiologico se vengono privati anche per poco tempo delle loro cicche di tabacco da succhiare (19).

Uno dei tanti modi attraverso il quale la *Nicotiana* veniva e viene assunta tra i Maya delle colline e quelli della pianura, così come, del resto, in tutta quanta l'America Centrale, consiste nel mescolare la polvere di tabacco con della calce facendone delle cicche da succhiare o dei boli da masticare (127). Secondo la letteratura più antica, i principali motivi che hanno determinato il diffondersi di simili pratiche consistono nel tentativo di alleviare le fatiche fisiche, inibendo gli stimoli della fame e della sete, e procurando l'inebriamento necessario per la partecipazione ai riti.

La pipa sacra

L'usanza di fumare il tabacco (ma spesso si parlava di « berlo » o di « mangiarlo ») da parte degli sciamani, come corollario ai suffumigi terapeutici e nutrimento degli déi, deve aver origini molto antiche; soprattutto se consideriamo l'enorme diffusione del tabacco in tutte le Americhe nel periodo della scoperta Europea, e il ritrovamento di pipe in California, risalenti all'età della pietra. Il tabacco era ed è ancora oggi fumato dagli sciamani e dagli altri partecipanti ai riti sciamanici, in maniere molto diverse: come sigarette o sigari confezionati con bucce di mais o di altre piante alcune delle quali sicuramente psicoattive; attraverso tubi di canna lunghi tre piedi (circa ottanta centimetri); e per mezzo di pipe tubolari o ricurve composte da materiali diversi e decorate con disegni vari. Alcune di queste pipe erano spesso di semplice fattura, mentre altre — in particolar modo nel Nord d'America —, erano spesso vere opere d'arte fatte con grande cura, il più delle volte rappresentavano esseri umani, animali, o esseri sovrannaturali che in qualche modo erano associati alla « medicina » o al potere spirituale dei loro proprietari. Semplice o complessa che fosse, comunque, la manifattura della pipa non era soltanto un fatto tecnico. Era un'arte sacra, spesso una elaborata ce-

rimonia che durava molti giorni, poiché la fattura del mezzo era intimamente collegata alla natura divina del tabacco e alle finalità mistiche per le quali la pipa veniva costruita. Forse riusciremo ad apprezzare meglio questo tipo di preparazione, attraverso la descrizione riassunta dei modi e delle tecniche nella manifattura delle pipe presso gli Indiani Navaho (129):

> Durante la fabbricazione di una pipa, nessuno può parlare o ridere e bisogna avere molta cura degli oggetti affinché nessuno si rompa. Le pipe possono essere fatte indifferentemente dai maschi o dalle femmine che di solito sono specialiste in quest'arte. Entrambi devono osservare delle regole precise nel maneggiare i loro strumenti e altri oggetti; per esempio, gli strumenti devono essere usati in modo tale da farli scorrere soltanto attraverso il dito pollice e l'indice: nessun altro modo è consentito. Un fabbricante di pipe di solito ne fa due alla volta, e se un uomo e una donna lavorano insieme, allora ne producono due paia (questo fatto è dovuto all'importanza che i Navaho attribuiscono all'equilibrio uomo-donna e all'equilibrio in generale). Di solito il costruttore di pipe ne fa una nera, ricurva, a forma di cono e di tipo maschile, che viene usata per i riti propiziatori della caccia, e una bianca, diritta e a forma di cono ed è il tipo femminile, che viene impiegata nei Riti Augurali. Le pipe sono fatte di argilla che cervi, antilopi, alci, lepri o cani della prateria hanno precedentemente masticato per estrarne il sale. L'acqua usata per mescolare l'argilla ha anch'essa un riferimento mistico al cervo, infatti le piante che sono state distrutte dal cervo durante il suo passo vengono lasciate macerare nell'acqua prima che questa sia aggiunta all'argilla. La pasta viene amalgamata tra le palme delle mani e modellata con le dita. La pipa è levigata con una spatola di legno e usando la saliva che lo stesso fabbricante secerne masticando la « medicina del cervo ». Infine viene data alla pipa la forma desiderata e perforata longitudinalmente mentre l'argilla è ancora soffice.
>
> Quando ha finito, il costruttore — sia un maschio che una femmina — deve intonare quattro canzoni (dato che il quattro è il numero sacro), dopodiché le pipe vengono decorate con frammenti di pietre o di conchiglie, in ricordo dei materiali con i quali gli dèi fecero un tempo le prime pipe da tabacco. Alla fine, dopo che altri canti sono stati innalzati, le pipe ricevono i loro rispettivi nomi. Le pipe dei Navaho vengono messe ad asciugare per quattro giorni sul ceppo tagliato di un albero. Se per un caso un cane orina sulle pipe ad asciugare, esse non possono essere usate in nessuna cerimonia. Durante il periodo dell'essiccamento i costruttori devono sudare e lavare i loro vestiti.

Quando la pipa è finalmente asciutta essa viene cotta in un piccolo pozzo appositamente scavato. Una roccia levigata viene posta sul fondo e la pipa, appoggiata su di essa, con il fornello rivolto verso est. Viene cotta soltanto una pipa alla volta. E' coperta con del materiale combustibile e soltanto quando il fuoco si è trasformato in cenere la pipa viene rimossa. Le ceneri vengono raffreddate con dell'acqua, un atto rituale che essi credono serva a procurare la pioggia. Altri quattro giorni di cerimonie devono trascorrere prima che la pipa possa essere dipinta. Se ne sono state costruite quattro, allora vengono dipinte ognuna di un colore diverso, che rappresentano uno dei quattro punti cardinali, e uno dei sessi; ad esempio: una pipa nera maschile rappresenta l'est mentre una pipa bianca femminile sta per il nord, quella gialla maschile indica l'ovest e la blu femminile rappresenta il sud (129).

Il culto sciamanico del tabacco presso i Warao

Per concludere nel modo più adatto le nostre considerazioni sul tabacco e sulle sue qualità inebrianti divine — anche se tossiche — e prima di introdurre il discorso complessivo sulla flora psichedelica, cerchiamo di analizzare brevemente l'ideologia del tabacco presso i Warao, una società di Indiani stanziati in Venezuela, i quali sono riusciti a sfuggire, fino a poco tempo fa, agli effetti distruttivi dell'acculturazione, mantenendo intatto il loro tradizionale modo di vita prevalentemente basato sulla pesca fluviale nel delta dell'Orinoco. Come ci informa Wilbert (149), i Warao, che sono più di diecimila, non usano nessun tipo di allucinogeno all'infuori del tabacco. Più che questo, stupisce il fatto di notare come la sorprendente complessità metafisica del loro universo sia letteralmente sostenuta e cementata dal fumo del tabacco, attraverso l'azione dei loro sciamani, i quali fumano senza mai smettere per mantenere la antichissima promessa fatta agli déi di fornire loro del tabacco da fumare in quantità abbondante, essendo il loro unico cibo, e allo stesso tempo per mettersi in comunicazione con l'Aldilà. Il sigaro dello sciamano è un tubo di canna sottile e molto lungo, circa due piedi (sessanta centimetri), riempito con foglie pressate di tabacco scuro, profumato con una fragante resina per rendere il sapore più gradevole agli déi. Durante la cerimonia rituale, gli sciamani possono fumare dieci, venti, trenta, e addirittura un numero maggiore di questi sigari giganteschi, senza mai esalare ma « mangiando » il fumo finché esso non si diffonde completamente nell'organismo.

« Illuminati » in questo modo dal tabacco, gli sciamani raggiungono la loro trance estatica e viaggiano verso i rispettivi spiriti guida, su ponti celestiali fatti di fumo di tabacco, come le case dove essi si ritireranno dopo la morte. Il fumo del tabacco dello sciamano è terapeutico, ma quando interpretano un ruolo negativo gli sciamani possono anche spedire alle loro vittime proiettili di malattia e di morte, con l'aiuto delle potenti zaffate emanate dai loro grandi sigari, che in questo modo agiscono in senso contrario e opposto al senso terapeutico.

Per lo sciamano novizio la prova più cruciale della sua vita consiste nell'iniziazione alla trance da tabacco, quando, dopo un lungo digiuno e dopo aver ascoltato le istruzioni dello sciamano maestro, viene proiettato molto in alto dal fumo del suo sacro sigaro, e allora egli si imbarca per un viaggio che lo porterà sino alla fine dell'Universo Warao. Durante il tragitto il novizio percorre sentieri sdrucciolevoli, viaggia attraverso spaventose gole montane difendendosi dai coltelli dei démoni, cercando di sfuggire agli artigli adunchi e al becco degli uccelli rapaci, nonché le mascelle degli alligatori e ad altre creature terrificanti, fino al momento in cui non raggiunge la estasi del rapimento emotivo, e dopo aver superato con successo l'ostacolo finale rappresentato dalle porte del cielo, egli ondeggia, « galleggiando come un batuffolo d'ovatta », verso il suo incontro celestiale con gli spiriti supremi che governano la Casa del Fumo del Tabacco.

Risvegliandosi dalla trance, lo sciamano novizio si sente rinato, fiducioso nella verità e nell'autenticità delle antiche tradizioni ché lui ha potuto verificare in seguito alla sua personale esperienza estatica. Il nuovo sciamano e la polvere medicinale del tabacco che lui ha racchiuso nello scrigno del suo petto sono ancora deboli e delicati, ma dopo un mese, mangiando poco, evitando certi odori, e fumando incessantemente, egli cresce forte, pronto ad occupare il suo posto come uno dei guardiani protettori dell'integrità fisica e spirituale della comunità.

Ma come tutti gli sciamani, egli avrà sempre bisogno di tabacco e proverà gravi scompensi fisici e psicologici quando il tabacco verrà a mancare. Allora il suo popolo dirà: « Il nostro sciamano è malato, arde dal desiderio di avere tabacco ».

Nel suo libro *Maya History and Religion* (127), il grande studioso inglese della cultura Maya, J. Eric S. Thompson, dedica un intero capitolo al significato e ai diversi usi del tabacco divino

presso i Maya e i loro vicini; e da questo libro ho estratto un succinto brano che mi sembra particolarmente adatto ad illustrare quanto ho detto precedentemente:

> Questa analisi chiarisce in larga misura come l'abitudine di prendere il tabacco nelle forme più disparate, abbia permeato la vita degli Indiani nell'antica America Centrale. L'atteggiamento dei nobili, dei sacerdoti e delle persone comuni era impregnato di misticismo, il che determinava una personificazione del tabacco se non addirittura una deificazione, poiché esso veniva accettato come un potente alleato per l'uomo nella sua dura e incessante lotta per riuscire a superare la fatica fisica o il dolore o sopportare le molte malattie del corpo umano. In tutto ciò vi è una profonda bellezza, che noi, nel nostro mondo materialistico, continuamente bombardato dalla pubblicità televisiva e stampata che ci mostra un giovane uomo accendere una sigaretta a una ragazza nell'intento di conquistarla, non possiamo più cogliere, perché ne siano ormai incapaci. Sarebbe come voler paragonare la grinta dei Beatles con quella dei loro patetici imitatori.

A parte il fatto che nel frattempo la pubblicità delle sigarette è stata bandita dalla televisione e che uno potrebbe avere qualcosa da ridire sui Beatles preferendo i Night Song, questo concetto non avrebbe potuto essere espresso in un modo migliore.

3. Cannabis (SPP.) e i derivati dalla noce moscata

Nonostante nella farmacopea psicoattiva dei vari popoli del mondo siano state identificate un centinaio di specie diverse di piante, catalogate sia dal punto di vista botanico che chimico — la maggior parte delle quali nelle Americhe —, resta comunque il fatto che esistono moltissimi potenziali allucinogeni nel regno vegetale che non sono ancora stati scoperti o utilizzati. Il mondo vegetale è talmente esteso che non tutte le piante sono state ancora classificate, e la stima complessiva del numero totale delle specie vegetali nella flora dei due emisferi, si aggira intorno alle 800.000 unità circa. Tra di esse vi sono gli allucinogeni, i quali vengono concentrati e suddivisi in due famiglie: 1) i *Funghi* — dal primitivo *Claviceps*, un parassita della segale e altre erbe del Vecchio Mondo, fino ai funghi sacri usati dagli Indiani Mesoamericani e in particolar modo la bellissima *Amanita muscaria*, o fungo agàrico, in uso presso gli sciamani euroasiatici. 2) Le *angiosperme*, che comprendono quella vasta famiglia di piante i cui semi si trovano racchiusi in un ovario. Diverse sono le gimnosperme che comprendono un gruppo di piante i cui semi non sono racchiusi nell'ovario ma risultano scoperti (come quelli delle conifere), tra cui troviamo le felci e i licheni, alghe e batteri; e le briofite (piante senza fiore con rizoidi al posto delle radici, compresi i muschi), le quali non sembra possiedano principii attivi psichedelici (108).

Le loro proprietà allucinogene possono essere ascritte a due vasti gruppi: azotati e non azotati (quelli cioè privi di un atomo di azoto). Di questi due gruppi, il primo, che comprende numerosi alcaloidi simili agli amminoacidi (che sono i « mattoni » delle proteine) in gran parte derivati dall'acido indolico triptofano, svolgono un ruolo di fondamentale importanza. Tra questi alcaloidi, le triptammine sono gli allucinogeni più importanti (107-108).

E' interessante notare che mentre i composti azotati sono diffusi in tutto il mondo, i non-azotati — suddivisi in due grandi specie: i dibenzopirani che includono i cannabinoli della marijuana e dell'hashish (*Cannabis*), e i fenilpropani, che si trovano nella noce moscata (*Myristica fragrans*) — si incontrano esclusivamente nel Vecchio Mondo. C' è ancora un terzo gruppo che comprende gli alcoolici, ma questa specie trascende i limiti della ricerca di questo libro, anche se l'alcool, com'è ovvio, è una droga ampiamente usata nei riti religiosi nello stesso modo degli allucinogeni vegetali.[1]

Cannabis spp.

La letteratura scientifica e popolare sulla pianta della canapa, *Cannabis*, è talmente vasta che resta ben poco da aggiungere in questa sede. Tuttavia, tanto per puntualizzare, il suo prodotto moderno più famoso, la marijuana, la « nuova droga sociale », non è uno psichedelico bensì un euforizzante. Esistono inoltre molte nuove informazioni sul genere *Cannabis* che non sono state ancora sufficientemente studiate. Comunque, i principii attivi della *Cannabis* sono perfettamente in grado di procurare effetti psichedelici, e a questo scopo sono stati usati per un lungo periodo, soprattutto in Asia, molto tempo prima che la fibra della canapa cominciasse ad assumere un'importanza economica.

Una nuova scoperta: tre specie di Cannabis

« Spp. » è un abbreviazione convenzionale che sta a indicare le specie al plurale. Forse sorprenderà sapere che contrariamente a quanto di solito si crede la *Cannabis* deve essere considerata come un genere multispecie piuttosto che come specie singola, la *Cannabis sativa* L., con diverse varietà diverse a seconda delle zone geo-

[1] Schultes (107) parla di una pianta alcoolica, la *Lagochilus inebrians*, le cui foglie, insieme ad altre parti della pianta, sono state a lungo usate per preparare un té inebriante dalle popolazioni dell'Asia centrale, dai Tagichi, Tartari, Turcomanni e Uzbechi. Recenti studi hanno dimostrato che il materiale cristallino chiamato lagocilina, isolato dalla pianta nel 1945 e dapprima ritenuto un alcaloide, è in effetti un alcool poliedrico.

grafiche (ad es. *Cannabis mexicana, Cannabis americana* [*gigantea*], e la *Cannabis indica*) ma non specie diverse. Io sottoscrivo la nuova classificazione fatta da Schultes e dai suoi collaboratori (111), i quali hanno accettato — considerandole corrette — le scoperte dei botanici russi che risalgono al 1920 e 1930, in base alle quali si sostiene che la *Cannabis sativa* non è unica, ma è soltanto una delle tre specie diverse; le altre due, infatti sono la *Cannabis indica* e la *Cannabis ruderalis*. Questa differenziazione però non è un futile esercizio tassonomico utile solo per i botanici e per gli studiosi di tassonomia. Come Schultes e i suoi collaboratori sottolineano, poiché la grande importanza economica e terapeutica di queste piante dai molteplici effetti risale ai tempi in cui l'uomo le coltivò per la prima volta, addirittura più di 10.000 anni fa, e considerando il fatto che la droga continua ad essere al centro di una notevole controversia dal punto di vista della sperimentazione medica, sarebbe quindi ora « che si iniziasse uno studio serio e approfondito sulla tassonomìa della *Cannabis* ». Inoltre, esiste un aspetto legale considerevole e affascinante: gran parte della legislazione sulla marijuana, non soltanto negli Stati Uniti, ma — grazie alle pressioni americane — in molti altri paesi, è basata in particolar modo sulla teoria della specie unica che Schultes e i suoi colleghi rifiutano e giudicano scientificamente inattendibile.

Gli scienziati e coloro che abitualmente la usano, sanno perfettamente che la potenza della marijuana e di altri preparati della *Cannabis* varia considerevolmente a seconda del tipo prescelto. Questo fenomeno viene attribuito a diversi fattori soprattutto ambientali, ma Schultes ed altri sono invece convinti, alla luce dei fatti, che la differenza tra le diverse specie sia di carattere chimico,

> ...non soltanto per il contenuto cannabinolico ma anche in altri componenti, come ad esempio negli olii essenziali, e probabilmente in diverse altre classi di composti secondari. Lamarck sin dal 1783, ipotizzò che i principi intossicanti erano molto più alti nella *Cannabis indica* piuttosto che nella *Cannabis sativa*. Nei successivi 200 anni, durante i quali è stato usato il termine *indica*, si è diffusa l'opinione che questa fosse la forma più altamente inebriante della *Cannabis*. Purtroppo non è stata fatta quasi nessuna ricerca chimica in correlazione a studi tassonomici, neppure sulla base di specifici esperimenti. La moderna letteratura russa lascia credere, anche se non lo sostiene a spada tratta, che il tasso di contenuto cannabinolico

della *Cannabis indica* sia più alto di quello della *Cannabis sativa* e della *Cannabis ruderalis*. Rispetto alla differenziazione delle specie su basi chimiche, sono state fatte recentemente delle inaspettate scoperte, da parte di alcuni ricercatori, in base alle quali sembra che le diversità chimiche riscontrate nei diversi tipi di *Cannabis* siano dovute a fattori genetici e non comportamentali o ambientali. Se ciò risultasse vero, allora bisognerebbe aggiungere altre argomentazioni che spieghino la specifica diversità della specie in questione (111).

Qualunque sia la sua collocazione finale, sia dal punto di vista tassonomico che fitochimico, la *Cannabis*, la cui patria d'origine si trova in qualche posto dell'Asia centrale, dove si possono trovare le sole piante selvatiche, e che da lì si diffuse dapprima nelle altre parti del Vecchio Mondo per poi giungere al Nuovo Mondo dopo la Conquista, oggi cresce in quasi tutte le parti del globo adattata a qualunque clima. Le tracce letterarie folkloristiche, storiche e archeologiche che indicano il suo antico uso sia come medicina sia come inebriante rituale, sono molto numerose; la testimonianza più remota comunemente considerata la prima fonte che documenta il valore terapeutico della *Cannabis*, si trova in un trattato farmacologico cinese attribuito al leggendario imperatore Shen Nung, e datato 2737 a.C. (15 e 29). La *Cannabis* è stata impiegata ad uso medico molto a lungo negli Stati Uniti tra il 1850 e il 1937; era segnata nella Farmacopea degli Stati Uniti come medicina fino al 1942, e ancora oggi è considerata tale nella Farmacopea Britannica. La richiesta, a fini terapeutici, dell'estratto di *Cannabis* era fino a poco tempo fa estremamente bassa, e ciò è dovuto in gran parte all'isteria ufficiale e collettiva scatenatasi in seguito all'uso ricreativo della marijuana; ma dal 1971 c'è stata una inversione di tendenza nell'uso sperimentale della *Cannabis* per curare una serie di malattie e disordini fisiologici, dall'alcoolismo alla tossicodipendenza da eroina e anfetamina; dai disturbi emotivi fino addirittura al glaucoma (15).

La noce moscata

La Noce Moscata, frutto dell'albero della noce moscata, la *Myristica fragrans*, è stata a lungo una spezia molto popolare — e dal punto di vista storico un importantissimo farmaco usato in Asia, nel vicino Oriente e in Europa — il suo uso negli Stati Uniti è talmente diffuso che se ne consuma dai cinque ai sei milioni di

libbre all'anno soprattutto per insaporire i cibi cotti al forno e nella cucina in generale. Viene usata più che altro nella preparazione delle ciambelle, e nel periodo delle feste natalizie la sua popolarità aumenta poiché viene regolarmente usata nel grog bollente e nello zabaione caldo.

Forse è poco noto il fatto che in dosi massicce la noce moscata agisce sul sistema nervoso centrale come un inebriante allucinogeno, sebbene produca — e questo va detto subito — una serie di effetti collaterali nient'affatto piacevoli, sia dal punto di vista psichico che fisico, come ad es.: nausee prolungate, mal di testa, capogiri, e una fastidiosa secchezza delle mucose del naso e della gola. Le proprietà psicoattive della noce moscata, che sin dai tempi remoti erano state rilevate dai medici, presentano delle implicazioni culturali e psicofarmacologiche molto interessanti per via di due suoi olii essenziali, il safrolo e la miristicina, che stanno alla base di due droghe sintetiche, l'MDA e MMDA, derivati anfetaminici che vengono largamente usati nella psicoterapia.

Il mondo antico è pieno di storie raccontate a proposito della noce moscata — usata come medicamento narcotico — le cui prodigiose proprietà curative risolvono un gran numero di malattie, dalla insufficienza renale all'esaurimento nervoso, all'impotenza. Weil (147) il quale ha studiato a lungo la noce moscata sperimentandola tra gli studenti e i reclusi nelle prigioni degli Stati Uniti,[2] purtroppo fa notare che mancano dati scientifici attendibili sull'uso della noce moscata come droga psicoattiva, nonostante vi siano numerose testimonianze circa gli effetti dell'inebriamento da noce moscata e che nell'Ashur Veda, un antico libro Hindu che si occupa del prolungamento della vita umana e di medicina, la noce moscata venga definita precisamente « frutto narcotico ».

La noce moscata nella medicina europea

La noce moscata ha acquistato un'importanza notevole nella medicina europea soltanto nel Medio Evo, dato che era pressoché sconosciuta ai Greci e ai Romani. Infatti, sembra che sia comparsa

[2] Malcolm X, ad es., descrive la sua personale esperienza con la noce moscata nella sua *Autobiografia* (1964).

in Europa nei primi secoli dell'era Cristiana, molto probabilmente grazie ai commercianti di spezie arabi.[3] I medici arabi elencarono le sue numerose applicazioni terapeutiche sin dal settimo secolo, mentre in Europa la noce moscata non viene menzionata in alcun testo fino al dodicesimo secolo, e il suo luogo d'origine, le Isole Banda nelle Indie orientali, rimarrà sconosciuto fino a quando i Portoghesi non vi sbarcheranno nel 1512. Non tutti sanno che le prime esplorazioni dei Portoghesi e dei loro concorrenti europei avevano come scopo principale la ricerca della noce moscata e di altre preziose spezie orientali, e che in quel periodo esse non venivano usate con finalità culinarie ma a fini terapeutici, considerate sia nella loro qualità di narcotici e afrodisiaci che per via delle loro virtù di panacea. La noce moscata, infatti, veniva ampiamente ricercata per i suoi effetti afrodisiaci e ancora oggi gode di simile reputazione nel Vicino Oriente, dove gli uomini Yemeniti ne fanno uso per accrescere la loro vigoria sessuale. Gran parte delle farmacopee popolari della Malesia e dell'India la prendono in considerazione e la prescrivono per guarire le malattie di cuore, i disordini intestinali, le insufficienze renali e perfino l'irrequietezza dei bimbi.

Nella medicina Europea, la noce moscata raggiunse l'acme della sua fama nel '700, ma con l'avvento della medicina moderna la sua popolarità andò scemando gradatamente, finché nel diciannovesimo secolo accusò un ritorno di fiamma provocando una violenta epidemia di intossicazione da noce moscata presso le donne americane e inglesi, le quali credevano erroneamente che il massiccio uso della spezia poteva far venire le mestruazioni o procurare l'aborto. Secondo Weil, questa assurda idea del tutto priva di fondamento, le cui origini sono misteriose, ancora oggi si riaffaccia di quando in quando negli Stati Uniti.

La noce moscata e la psicoterapia

Le due droghe che abbiamo prima menzionato, l'MDA e l'MMDA, non esistono in natura. Sono il risultato dell'amminazione degli olii essenziali della noce moscata. Se processi di questo tipo av-

[3] A proposito dell'introduzione delle spezie orientali e della noce moscata in Europa cfr. lo splendido libro di Henry Pirenne *Maometto e Carlomagno*, Laterza, Bari, 1966 (N.d.T.).

venissero naturalmente nel corpo umano, ciò aiuterebbe a spiegare gli effetti soggettivi della noce moscata. L'MDA (3,4 - metilendiossianfetamina) è una ammina derivata dal safrolo, ed è in stretta correlazione con l'MMDA (3-metossi-4,5-metilen-diossianfetamina) ed è un composto sintetico derivato dalla combinazione della ammoniaca con la miristicina, il più importante costituente primario della noce moscata. Il safrolo è presente anche in altre spezie, soprattutto nell'olio di sassafrasso, che è safrolo per l'80%. Usato in quantità minime, l'olio di sassafrasso serve per insaporire i cibi, in dosi massicce invece è sempre usato come medicamento, e naturalmente il té al sassafrasso è stato bevuto per molto tempo gustandolo come una bibita piacevole. Né l'olio né il tè di sassafrasso hanno mai raggiunto la fama che si è invece conquistata la noce moscata, sul piano degli agenti psicoattivi (114).

In un recente libro *The Healing Journey* (83) lo psichiatra di origine cilena Claudio Naranjo ha sottolineato l'importanza di alcune sue esperienze di assistenza psicoterapeutica con l'MDA e l'MMDA.[4] Naranjo definisce questi agenti « disinibitori dei sentimenti » e li distingue dagli agenti psichedelici (« disinibitori della mente ») differenziandoli dagli *allucinogeni* o *psicotomimetici* in quanto non producono fenomeni rilevanti di depersonalizzazione e non imitano stati ci natura psicotica. In psicoterapia, l'MDA è valido, scrive Naranjo, poiché la sua caratteristica peculiare consiste nell'induzione di stati che lui definisce « regressivi » e nei quali il paziente, pur mantenendo la consapevolezza del proprio io presente, rivive particolari esperienze della sua infanzia ed è in grado di verbalizzare questi eventi del passato in misura molto più espressiva di quanto non accada di solito con altre droghe che vengono usate a tali scopi. Mentre Naranjo definisce l'MDA una « droga analitica », capace di far regredire il paziente profon-

[4] Nonostante il suo entusiasmo per il potenziale psicoterapeutico del MDA, Naranjo si esprime piuttosto prudentemente in proposito; è stato provato che l'MDA risulta tossico per alcuni individui e a seconda del dosaggio; così come accade per le altre droghe, il cloroformio ad es., la dose che per alcuni risulta tollerabile per altri pazienti può risultare fatale. I tipici segnali di avvelenamento da MDA consistono in sintomi di confusione mentale, reazioni cutanee e una diffusa sudorazione. Quindi, scrive Naranjo, è necessario accertare la tolleranza di ogni singolo paziente al farmaco sperimentando progressivamente l'aumento delle dosi prima di dare inizio alla seduta terapeutica con l'MDA.

damente verso il suo passato disturbato, molto più velocemente di quanto accade con la psicoanalisi tradizionale e molto meno traumaticamente che con l'LSD, l'MMDA produce esperienze estatiche e la sensazione di « eterno presente » la temporanea disintegrazione della personalità ed altri pesanti effetti psichici che spesso vengono causati dall'uso dell'LSD in psicoterapia, provocando invece

> ...un'*intensificazione* dei sentimenti, dei sintomi, e della fantasia visiva, e non piuttosto un cambiamento qualitativo della psiche. Il valore di simile intensificazione nel processo psicoterapeutico è molto importante in quanto sviluppa molto frequentemente sia l'attenzione del paziente che quella del terapeuta, in un modo altrimenti improbabile e in misura molto maggiore di quella che si verifica normalmente durante l'analisi, quando gran parte del tempo a disposizione viene impiegato nel tentativo di spezzare il velo di parole e di inconsci meccanismi che fanno parte del ruolo sociale abituale del paziente. Attraverso l'MMDA, si accede molto più facilmente al substrato dell'*esperienza* del paziente, e alla manifestazione dei sintomi che risultano dai suoi rifiuti e dalla sua distorsione della realtà.

4. Ibogaina e la liana delle anime: dal rituale della foresta tropicale alla psicoterapia

L'applicazione degli psichedelici al campo della psicoterapia fatta da Naranjo, ci permette a questo punto di gettare un ponte che unisca tutte le specie di allucinogeni, stabilendo un anello di congiunzione che comprenda sia quelle sostanze poco numerose e non azotate — ma pur sempre importanti —, sia quelle molto più numerose, e che, tra le sostanze allucinogene azotate, rappresentano le specie che hanno avuto uno sviluppo culturale e storico molto più drammatico. A differenza dei derivati della noce moscata, l'MDA e l'MMDA, che non si trovano in natura ma sono il risultato di una amminazione *in vitro*, gli altri due psichedelici che Naranjo ha trovato di grande utilità: l'ibogaina e l'armalina, si trovano comunemente in natura, così come le triptammine, le ergoline, le isochinoline, feniletilammine e tropani che si trovano nei più importanti allucinogeni del Nuovo Mondo, o gli isossiazoli del fungo agàrico *Amanita muscaria.*

L'ibogaina è derivato da un arbusto dell'Africa equatoriale, la *Tabernanthe iboga*, le cui radici allucinogene venivano impiegate nei culti ancestrali dei Bwiti, nei rituali terapeutici Mbiri e presso altre popolazioni religiose indigene stanziate nella parte occidentale dell'Africa tropicale Sub-Sahariana. L'armalina è uno dei principali alcaloidi dell'armala che si trova nel *Banisteriopsis caapi*, la liana sacra dello sciamanismo estatico dell'Amazzonia, nelle specie affini delle Malphighiacee e nel *Peganum harmala*, una pianta del Vecchio Mondo conosciuta anche con il nome di ruta siriana.

Tabernanthe iboga

Sono stati isolati nella *Tabernanthe iboga* dodici alcaloidi indolici; questa pianta appartiene alle Apocynaceae, una famiglia tro-

picale di erbe, arbusti e alberi caratterizzati da un succo lattiginoso, spesso da fiori molto vistosi e da grandi foglie. La *Tabernanthe iboga* che cresce spontaneamente nel sottobosco equatoriale, è anche coltivata intorno a quei villaggi che ne praticano il culto; essa presenta dei fiori gialli o rosa pallido e produce dei piccoli frutti dolci privi di potere narcotico che qualche volta vengono usati come cura contro la sterilità. Sebbene tutta la famiglia sia molto ricca di alcaloidi, la Tabernanthe iboga è l'unica ad essere usata come allucinogeno, poiché contiene l'ibogaina che è, così almeno sembra, il suo più importante agente psicoattivo (107).

L'iboga o *eboka* ha destato l'interesse degli Europei sin dagli inizi dell'800, quando gli esploratori del Gabon e del Congo riferirono per primi del suo uso rituale. Negli ultimi decenni del diciannovesimo secolo, l'amministrazione coloniale tedesca del Gabon settentrionale, allora Cameroun Tedesco, incoraggiò il suo uso poiché l'iboga funzionava e agiva come stimolante del sistema nervoso centrale nelle lunghe marce e nei lavori pesanti organizzati dai colonizzatori. Gli scienziati e i medici francesi studiarono l'ibogaina — di cui oggi si conosce la funzione inibitrice dell'ossidasi monoamminica sul cervello — e intorno agli inizi del secolo venne introdotto nella medicina ufficiale e adottato come il primo tipo di antidepressivo, molto tempo prima dell'avvento del Tofranil e degli altri medicinali di questo tipo. Il primo psichiatra moderno ad adottarla su base regolare come un aiuto in psicoterapia sembra sia stato Naranjo, il quale nel 1966 ha presentato una relazione sui primi risultati. Da allora, l'ibogaina è entrata comunemente nell'uso psichiatrico, soprattutto in Sud America.

Poiché in questo capitolo vorrei dedicare uno spazio maggiore agli alcaloidi della armala, i cui effetti soggettivi in psicoterapia alcune volte rassomigliano a quelli descritti in uso nelle culture aborigene, la discussione sull'ibogaina verrà limitata ad un'analisi sommaria del suo ruolo nei culti africani (per un approfondimento delle sue applicazioni nella psichiatria cfr. *The healing Journey* di Naranjo).

I Culti dell'Iboga nell'Africa Tropicale

Il primo studio importante sulla *Tabernanthe iboga,* nell'ambito della antropologia moderna, è quello di James W. Fernandez,

il quale ha studiato la sua diffusione nei culti Bwiti e Mbiri dei Fang nel Gabon all'interno di un più ampio contesto che comprende i movimenti riformisti e quelli religiosi indigeni dell'Africa. Le pagine che seguono sono basate su uno studio pubblicato da lui nel 1972.[1]

In lingua Fang la *Tabernanthe iboga* si chiama *eboka*. Il principale agente alcaloide si trova concentrato nella corteccia della radice, ed è proprio questa che i Fang impiegano per raggiungere l'ebbrezza estatica, grattandola, sminuzzandola in polvere o diluita in acqua e bevuta come un infuso. La quantità di droga che viene consumata dipende dal contesto. Il modo più usuale è quello di ingerire piccole dosi di *eboka* (due o tre cucchiaini per le donne e da tre a cinque per i maschi) che deve essere ridotta in polvere e presa prima o nelle prime ore dell'atto cerimoniale. L'alstra strada consiste nel prendere dosi massicce, una o due volte in tutta la vita di un sacerdote del culto, per aprirsi la via dell'iniziazione « aprendo la testa » ed entrare pertanto in contatto con gli antenati. Le dosi regolari raggiungono i 20 gr. complessivi, e contengono dai 75 ai 125 mg di ibogaina. Questa dose è sufficiente per raggiungere l'ambìto stato onirico dell'estasi durante il quale si viaggia al di fuori del proprio corpo verso l'Aldilà, dove gli avi riposano e dove si impara a fare il proprio lavoro (ben diversa dalle richieste gravose e psicologicamente confuse del mondo in continua evoluzione che si trova al di fuori della foresta tropicale). La dose massiccia per l'iniziazione è comunque molto alta, dalle 40 alle 60 volte superiore alla soglia abituale di tolleranza, rispetto a quando si fanno sentire i primi effetti. Comunque, in dosi molto alte l'*eboka* è tossica; non deve quindi sorprendere che nei culti iniziatici con *toloache* (*Datura inoxia* o *meteloides*) in voga presso gli Indiani della California del Sud, e nei riti del chicco rosso delle Pianure del Sud, le morti per overdose da *eboka* si siano verificate qualche volta.

A che periodo risale l'uso della Tabernanthe iboga nell'Africa equatoriale? E' difficile da stabilire, ma i Fang ritengono che l'origine sia dovuta all'arrivo del popolo dei Pigmei nella foresta congolese, i quali si stanziarono molto prima che i Fang arrivassero dal Nord ad insegnargli — ed è per questo motivo che i Pigmei li considerano loro salvatori — come sopravvivere nel-

[1] In un recente articolo di H. Pope apparso su *Economic Botany* nel 1969 si trovano dati storici ed etnobotanici di rilievo.

l'inospitale e pauroso ambiente della foresta.[2] L'*Eboka* rimanda a una storia registrata da Fernandez in base alla quale risulta che essa venne donata al popolo dall'ultimo degli déi creatori, Zame ye Mebege:

> Egli vide la miseria nella quale viveva l'uomo negro. E pensò come aiutarlo. Un giorno Lui guardò in basso e vide un negro, il Pigmeo Bitumu, che si trovava su un alto albero Atanga, per raccoglierne i frutti. Lo fece cadere. L'uomo morì e Zame prese il suo spirito con sé. Zame tagliò i mignoli delle mani e dei piedi al cadavere del Pigmeo e li piantò in varie parti della foresta. Da essi crebbe la pianta dell'*eboka*.

Alla fine la moglie dell'uomo morto andò a cercarlo. Fu spinta da una voce senza corpo a mangiare le radici di una pianta di *eboka* che era cresciuta sulla sinistra dell'imboccatura di una grotta e di un fungo (!) che cresceva sulla destra. Non appena lei mangiò la pianta, immediatamente le ossa dei morti di cui la grotta era piena tornarono in vita, ed erano le ossa del marito e di altri parenti morti. Le dissero che lei aveva trovato la pianta che da quel momento in poi avrebbe messo in grado tutti i membri del Bwiti di vedere i morti.

Simbolismo maschio-femmina e acculturazione

Il fungo del mito originale è un fungo bianco con una larga cappella e viene consumato alcune volte nel culto rituale Bwiti e mescolato anche con altre erbe. Non si riscontrano proprietà psi-

[2] I Fang usano varie piante con proprietà allucinogene, ma nessuna ha la stessa importanza dell'*eboka*. Una è l'*Alchornea floribunda*, chiamata *alan*. Assunta in dosi pesanti l'*alan* produce un effetto che viene considerato come il passaggio sopra la terra degli avi. In alcuni riti Bwiti mescolano *alan* e *eboka*. Il lattice della *Elaeophorbia drupifera* viene mescolato con l'olio per farne un collirio che agisce sul nervo ottico e produce degli effetti visivi piuttosto bizzarri. Un'altra è la canapa (*Cannabis*) che in alcuni riti Bwiti è fumata dopo l'ingestione di due o tre cucchiaini di *eboka*. Il fumo simbolizza il viaggio dell'anima verso il tetto della cappella Bwiti, dove essa incontra gli antenati. Nonostante la canapa sia stata fumata a lungo nel Gabon, molti Bwiti bandiscono l'uso della pianta considerandola un'erba straniera che distrae i membri dai veri e autentici riti. Come tra gli Indiani del Sud America, le donne Fang preparano anche delle cicche di tabacco e cenere che tengono tra i denti o sotto la lingua e che pare producano un piacevole stato di rilassamento (36).

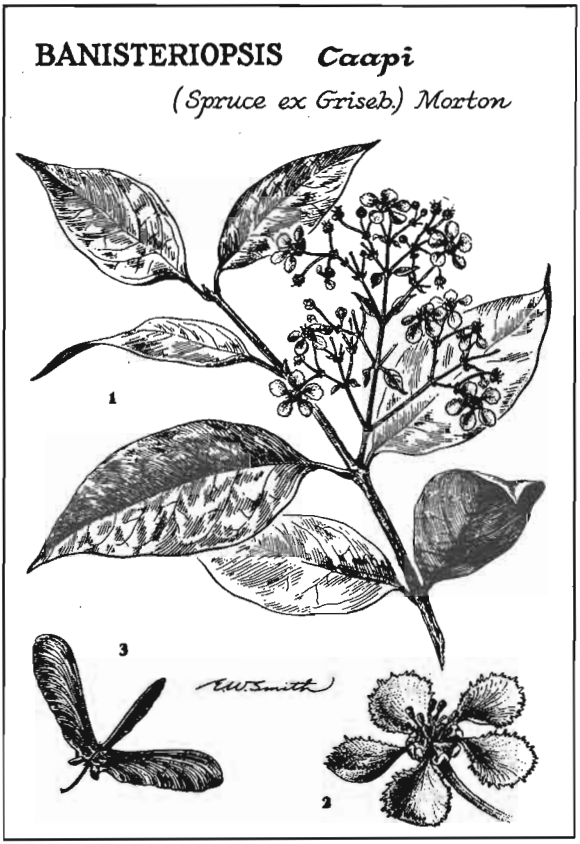
coattive, ma i funghi non sono stati ancora studiati né dal punto di vista botanico né da quello chimico.

Fernandez sottolinea alcuni aspetti importanti del mito. Primo, egli identifica la pianta *eboka* con la foresta impenetrabile e i Pigmei come agente di tramite che mettono in grado il popolo di passare dal villaggio familiare alla buia e misteriosa foresta che detiene i segreti della morte (ricordando che gli stessi Fang un tempo avevano subìto il traumatico passaggio dalle pianure aperte della savana settentrionale alla piovosa foresta equatoriale). In secondo luogo, esiste un'immagine universale che vuole la caverna come luogo di morte e rinascita. Terzo, la storia della scoperta dell'*eboka* da parte della moglie aumenta l'importanza del ruolo femminile all'interno del culto. Mentre nei rituali terapeutici Mbiri le donne hanno un ruolo privilegato, in quelli Bwiti gli uomini e le donne occupano lo stesso posto. Comunque, il culto fa riferimento al principio femminile dell'universo: lo Nyingwan Mebege, autore della procreazione e garante di una vita prosperosa.

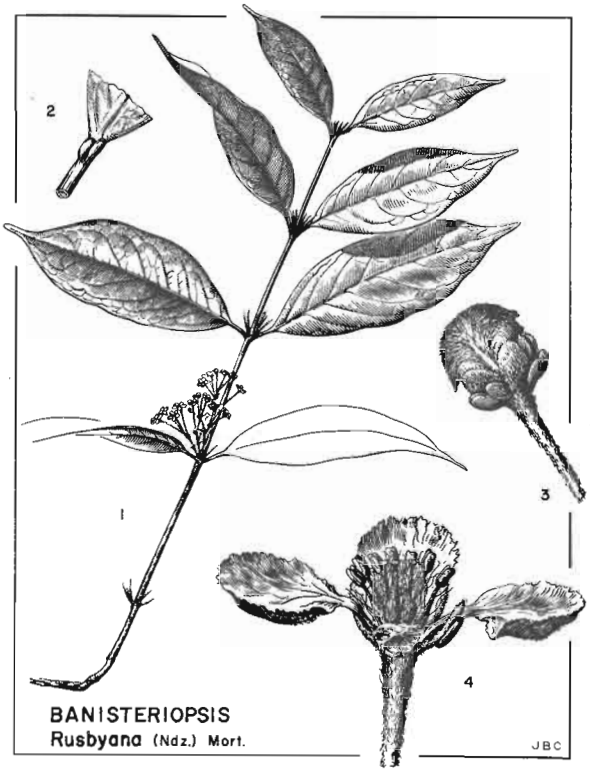
Fernandez sottolinea inoltre che l'*eboka* dei Bwiti è la parte sinistra della pianta — la parte sinistra è infatti femminile — mentre il fungo fallico, o maschile, si trova sulla parte destra della cappella, ripetendo in tal modo le indicazioni direzionali impartite alla donna riguardo all'*eboka* e al fungo, davanti all'ingresso della caverna della morte e della rinascita.

Infine, Fernandez ci fa notare alcuni aspetti eucaristici del mito per cui alcune parti del corpo dei Pigmei vengono piantate e dopo la morte diventano *eboka*:

> Fatto questo che trasforma l'assunzione delle radici in un atto di comunione con i Pigmei — che ha dato origine al culto poiché un Pigmeo è stato scelto da Zame e portato con lui nel cielo. Nell'ingestione dell'*eboka* noi troviamo alcuni aspetti eucaristici che rendono l'esperienza simile a quella della comunione Cristiana. Quanto di questo rituale sia dovuto al sincretismo con il Cristianesimo e quanto invece sia originalmente derivato dai Fang, è difficile a dirsi. La prima ipotesi ci sembra la più attendibile. Non soltanto i membri Bwiti praticano la comunione impiegando l'*eboka* al posto del pane, ma essi consigliano di usarla sul pane per esprimere il potere che da essa emana e permette la visione dei morti. Alcuni gruppi Cristiani del culto Bwiti, i quali non sono al corrente della leggenda originaria, parlano dell'*eboka* come della più perfetta rappresentazione del corpo di Cristo, concessa dal Signore!



La visione sincretistica del significato dell'*eboka* è molto simile a quella che ancora oggi troviamo nei riti messicani con il fungo (vedi capitolo sette) dove alcuni aspetti del Cristianesimo si mescolano con elementi Indiani tradizionali, identificando il fungo con Cristo. Ma tendo più a credere che si tratti di un'implicazione eucaristica piuttosto che di acculturazione cristiana. In primo luogo, il mito originale nel quale il Pigmeo smembrato si trasforma nella sacra pianta allucinogena è più che altro simile alla tradizione Indiana Colombiana della Donna Yajé e del suo bimbo, il cui corpo smembrato diventa la *Banisteriopsis caapi.*



Questo mito non è certo influenzato dalle credenze cristiane, così come non è stato influenzato dalle credenze cristiane il mito Huichol secondo cui il peyotl non sarebbe altro che la carne del cervo sacro ritualmente sacrificato. Eppure il modo in cui nelle spedizioni alla ricerca del peyotl, il primo peyotl trovato — la carne del dio cervo sacrificato — viene diviso e distribuito fra i suoi compagni dallo sciamano, non può non far pensare all'Eucarestia. « Tieni, mangia, questo è il mio corpo ». Ma c'è ancora una piccola questione a proposito di questo rito: la cerimonia Huichol è pre-Europea e questo elemento eucaristico non è più « Cristiano » dell'uso di mangiare in comune il corpo smembrato del « dio-impersonificato » transustanziato, presente nel rito sacrificale degli Aztechi. E questo atto di cannibalismo ritua-

le ricordava così fastidiosamente ai primi spagnoli il rito dell'Eucarestia che essi cercarono di darne una spiegazione sostenendo che si trattava di una vile parodia della comunione cristiana escogitata dallo stesso demonio!

L'Armalina e gli alcaloidi connessi

Gli alcaloidi allucinogeni dell'armala (armina, armalina, armalolo e arman), che appartengono alle *beta*-carboline, sono stati isolati in origine da una pianta del Vecchio Mondo, la *Peganum Harmala*, o ruta siriaca. La ruta siriaca, dalla quale tradizionalmente si ricava la caratteristica tintura rossa dei tappeti turchi, cresce nel Mediterraneo e nell'Asia centrale, ma numerose piante appartenenti alla stessa famiglia si trovano nel sudovest degli Stati Uniti e nel Messico e di queste nessuna, per quanto ne sappiamo, è mai stata impiegata come allucinogeno. Né siamo al corrente di alcun uso psichedelico della *Peganum harmala*, sebbene la pianta da molto tempo venga usata come rimedio locale, infatti del suo potere inebriante i medici Arabi e i guaritori indigeni dell'oriente erano al corrente fin dall'antichità (107).

La ruta siriaca è effettivamente una delle otto famiglie di piante del Vecchio e Nuovo Mondo nelle quali noi sappiamo sono presenti alcaloidi dell'armala. La più numerosa dal punto di vista botanico e la più interessante dal punto di vista culturale è la *Banisteriopsis*, un genere tropicale americano appartenente alle Malpighiacee, che comprende non meno di un centinaio di specie differenti, di cui almeno due, la *Banisteriopsis caapi*, scoperta e catalogata da Spruce a metà del secolo diciannovesimo, e la *Banisteriopsis inebrians*, nonché altre come la *Banisteriopsis muricata*, rappresentano la base delle potenti bevande rituali allucinogene che gli Indiani dell'Amazzonia chiamano, a seconda delle distinzioni linguistiche locali, *caapi* (più correttamente *kahpi* o *gahpi*), *mihi, dapa, pinde, natéma, yajé*, ecc. In lingua Quechua, il linguaggio degli Incas del Perù pre-Hispanico parlato ancora oggi da miloni di Indiani delle Ande, la bevanda è chiamata *ayahuasca* che vuol dire « liana delle anime », un termine che è stato adottato anche da alcuni Indiani non di lingua *Quechua* stanziati nella parte orientale delle Ande. *Yajé* (o *yagé*) è una parola Tu-

kano ampiamente usata nella zona nord-occidentale delle Amazzoni; e noi parleremo di questo *yagé* per il semplice fatto che la migliore analisi antropologica che sia mai stata scritta sull'intera struttura mitologica, simbolica e sociale della bevanda della *Banisteriopsis* nel mondo aborigeno, proviene dai Desana Tukano della Colombia (91 e 92).

Secondo Schultes (108) i primi studi chimici vennero probabilmente condotti sulla *Banisteriopsis caapi*; questa infatti è la pianta della quale scrisse Louis Lewin nel 1920, quando in Germania si svolsero i primi esperimenti in psicoterapia con estratti di alcaloidi dell'armala. All'inizio era stato descritto un folto numero di alcaloidi *Banisteriopsis*, sotto i nomi di telepatina, yageina, e banisterina, ma in seguito tutti questi sono stati identificati sotto l'identico nome dell'armina, che insieme all'armalina e alla d-tetraidroarmina, è presente nella corteccia, nello stelo e nelle foglie della *Banisteriopsis caapi* e della *Banisteriopsis inebrians*. Si è scoperto inoltre che questi alcaloidi psichedelici mantengono le loro proprietà per un tempo sorprendentemente lungo, molto più di quanto non avvenga, ad es. nei funghi sacri del Messico. Alcuni pezzetti dello stelo della *Banisteriopsis caapi* che Spruce aveva raccolto in Brasile nel 1851, e che alla fine aveva depositato in Inghilterra dopo che si erano persi nella giungla brasiliana per circa un anno in condizioni ambientali che difficilmente potevano favorire la conservazione, sono stati di recente sottoposti a test di laboratorio, dietro suggerimento di Schultes, per controllare se fossero rimasti attivi, e in quale quantità, i principii allucinogeni. Tra la sorpresa generale, si è venuto a scoprire che — dopo 115 anni! — era rimasta praticamente la stessa concentrazione di agenti attivi dell'armina quasi fosse stata appena colta. Gli alcaloidi dell'armala sono stati isolati nella *Cabi paraensis*, un altro genere delle malpighiacee che presenta diversi usi nella medicina locale brasiliana, ma questa pianta non sembra sia stata usata a fini inebrianti.

Oltre alle due specie principali della *Banisteriopsis* da cui, è noto, proviene lo *yajé*, ce n'è ancora un'altra che figura in questo complesso, la *Banisteriopsis rusbyana*, i cui steli e foglie, stranamente, non contengono gli alcaloidi *beta-carbolinici* caratteristici invece della *Banisteriopsis caapi* e della *Banisteriopsis inebrians*, e producono le triptammine, un fenomeno farmacologico di cui parleremo ancora quando ci occuperemo degli allucinogeni da fiuto. Per il momento possiamo aggiungere soltanto che il modo nel qua-

le gli Indiani usano la *Banisteriopsis rusbyana* ci suggerisce l'ipotesi che molto tempo prima dell'avvento della moderna scienza chimica, essi avevano scoperto da soli che gli alcaloidi di certe piante pressuppongono l'aggiunta di altre per poter ottenere effetti psichedelici.

Gli indiani dell'Amazzonia come psicofarmacologi

Nessuno può dirci quando gli Indiani delle Amazzoni settentrionali scoprirono gli effetti « sovrannaturali » della liana delle anime. Molto probabilmente non sbagliamo nel presumere che esso sia antico, quanto meno, come la cultura caratteristica della foresta tropicale, che si basava sulla coltivazione intensiva di radici e che sembra fosse già diffusa intorno al 3.000 a.C., e forse ancora prima (72). Secondo la mitologia Tukano, l'origine dello *yajé* risale ai primi inizi della costituzione dell'ordine sociale, quando, secondo la leggenda, esso si materializzò sotto forma umana non appena il maschio Sole ebbe fecondato la femmina Terra con il suo raggio fallico e le prime gocce di seme diedero origine al primo popolo. In mezzo ad essi apparve la Donna *Yajé*, che generò un figlio umano nell'aspetto ma dall'animo solare, in quanto lo *yajé* permetteva all'uomo di avere visioni. Il Bambino *Yajé* venne smembrato, e ogni uomo si impossessò di una parte del suo corpo. Ciascuno di questi pezzi diventò una liana *yajé* che i Tukano identificano con gli alberi genealogici dei loro gruppi tribali. In seguito a questo atto creativo originario, ogni tribù possiede una sua particolare forma di *yajé* (basata non sulla differenziazione delle specie bensì sulla diversità dell'aspetto esterno della pianta e sui modi distinti nei quali i suoi effetti vengono percepiti). Da ciò deriva anche la base della differenza dei criteri con i quali parti diverse della pianta vengono scelte per la preparazione della bevanda allucinogena (92).

Seguendo tutte le prescrizioni della tradizione sacra, dal taglio iniziale della pianta alla preparazione della bevanda, fino alla interpretazione degli effetti allucinogeni, il rito *yajé* nella sua completezza risulta altamente formalizzato e circoscritto, dall'inizio alla fine, da una serie di numerosi requisiti cerimoniali e di tabù. Il vaso di terracotta destinato a contenere il liquido è un oggetto ceri-

moniale che rappresenta simbolicamente l'utero materno e il processo creativo della gestazione. I diversi simboli con i quali i vasi vengono decorati rappresentano la fertilità e la fecondità e, sulla base, si trova dipinta una vagina e una clitoride. Prima di venir usato, il vaso deve essere purificato ritualmente con del fumo di tabacco.

Lo Yajé e le origini mitiche della società

Così come la descrive Reichel-Dolmatoff (92), la cerimonia della bevuta sacra dello *yajé* inizia in una casa comune dopo il tramonto, con dei dialoghi rituali che raccontano il Mito della Creazione e le genealogie delle tribù esogamiche, le origini dell'umanità, dello *yajé* e dell'ordine sociale costituito che vengono commemorati con canti e danze accompagnati da strumenti: il tintinnìo di un sonaglio fallico che simboleggia la fecondazione primordiale del raggio del Sole, il battito ritmico di tamburi di legno, e lo sfregolìo della cera su un guscio di tartaruga, che imita il gracchiare di una rana. La distribuzione dello *yajé* è introdotta formalmente dal suono di una tromba di creta decorata. Lo *yajé* viene distribuito secondo intervalli prescritti e con gesti rituali e discorsi particolari pronunciati dal capo, il quale riempie le coppe versando il liquido dal sacro vaso materno *yajé*, mentre gli uomini siedono o continuano la loro danza. Gli effetti dello *yajé* contribuiscono a tal punto ad aumentare la precisione con la quale i danzatori coordinano i loro movimenti, che a un certo punto essi sembrano danzare come se avessero un unico corpo. Le allucinazioni vengono chiamate « immagini *yajé* » e gli Indiani sostengono che l'ordine con il quale esse appaiono è fisso: alcune arrivano dopo la terza coppa, altre dopo la quarta e così via. Per poter godere di una chiara e piacevole visione bisogna astenersi da contatti sessuali nei giorni precedenti, e si è costretti a mangiare il necessario per la sopravvivenza (praticamente come nei rituali peyotl degli Huichol in Messico). Ad intervalli un anziano o qualcuno che vanta conoscenze esoteriche descrive le sue visioni e le interpreta pubblicamente: « Questo tremore che si sente è il vento della Via Lattea », o « Quel colore rosso è il Padrone degli Animali ». Di solito le donne nel frattempo si

radunano in un angolo della casa. Secondo la prescrizione esse non possono bere e partecipano con grida di incoraggiamento o risate deridenti ogniqualvolta un uomo vomita o rifiuta di accettare l'offerta di un altra coppa.

Ciò che Reichel-Dolmatoff scrive a proposito delle ragioni soggettive per le quali gli Indiani [3] prendono lo *yajé* è di grande interesse, non tanto per ciò che lui ci rivela in modo specifico a proposito dei meccanismi psicoculturali del gruppo sociale coinvolto, i Desana Tukano appartenenti alla Tribù dei Vaupés in Colombia, quanto piuttosto per le impressionanti similitudini che si possono riscontrare con altri rituali « psichedelici » indigeni; un paragone con il significato del peyotl presso gli Huichol, che descriveremo in seguito, potrà dimostrare questa simiglianza.

In primo luogo, il Tukano afferma che chi ha provato l'esperienza dello *yajé* si risveglia come una persona nuova, un vero Tukano, totalmente integrato nella sua cultura tradizionale, poiché ciò che ha visto e ascoltato nella sua trance estatica di *yajé* gli ha confermato e provato le antiche verità di cui gli sciamani e gli anziani gli hanno parlato sin dalla sua infanzia. Tutto questo corrisponde esattamente al significato della loro iniziazione nella raccolta magica del peyotl che i miei amici Huichol mi hanno descritto tante volte: « Andiamo incontro alla nostra vita; noi andiamo a verificare che cosa vuol dire essere un Huichol ». Permettettemi di citare alcuni passi salienti da uno scritto di Reichel-Dolmatoff:

> Secondo i nostri informatori sulle abitudini dei Vaupés, il fine dell'esperienza *yajé* consiste nel ritorno all'utero, alla *fons et origo* di tutte le cose, dove l'individuo « vede » le divintà tribali, la creazione dell'universo e dell'umanità, la prima coppia uma-

[3] Per quanto riguarda la recente letteratura antropologica di rilievo a proposito della *Banisteriopsis* nel suo contesto naturale indigeno, cfr. MICHAEL J. HARNER, *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls* (1972), e sempre di M. J. HARNER, *Hallucinogens and Shamanism* (1973). Per coloro che possono leggere in tedesco, il testo di Koch-Grünberg, *Vom Roraima zum Orinoco* (1917-1928) contiene molte informazioni sia sulla *Banisteriopsis* che su altre piante allucinogene presenti nella mitologia e nella pratica dello sciamanesimo in Venezuela, nella Guyana, e in Brasile; infine, da ricordare naturalmente le numerose pubblicazioni di Schultes che sono una fonte essenziale non soltanto di informazioni botaniche e farmacologiche ma anche di dati etnografici.

na, la creazione degli animali, e la costituzione dell'ordine sociale, con particolare riferimento alle leggi dell'esogamìa. Durante il rituale, l'individuo entra attraverso la « porta » della vagina dipinta sulla base del vaso.[4] Una volta dentro il ricettacolo, egli diventa un tutt'uno con il mitico mondo della Creazione... Questo ritorno all'utero rappresenta anche un'accelerazione del tempo e corrisponde alla morte. Secondo gli Indiani, l'individuo « muore » ma più tardi rinasce in uno stato di grazia, poiché risvegliandosi dalla trance *yajé* egli si è convinto della verità del suo sistema religioso, dal momento che ha potuto vedere con i suoi propri occhi la personificazione degli spiriti sovrannaturali e le scene mitiche...

Secondo i Tukano, dopo una fase nella quale appaiono forme e colori in movimento di una luminosità indefinita, la visione inizia ad assumere dei contorni più chiari arricchendosi di dettagli significativi. Appare La Via Lattea e il lontano riflesso fecondo del Sole. La prima donna sorge dunque dall'acqua del fiume, e si materializza la prima coppia di antenati. Viene percepito il Padrone sovrannaturale degli Animali della giungla e delle acque, così come vengono visti i giganteschi prototipi degli animali da caccia, e l'origine delle piante, e quindi l'origine della vita stessa. Si manifestano anche le origini del Male, giaguari e serpenti, i rappresentanti delle malattie, e gli spiriti della giungla che tendono agguati al cacciatore solitario. Nello stesso tempo si percepiscono le loro voci e la musica del mitico passato; si vedono gli avi danzare all'alba della Creazione. Si vede anche l'origine di tutti gli ornamenti usati durante le danze, le corone di piume, le collane, i bracciali, e gli strumenti musicali. Viene ribadita la divisione in tribù, e i flauti *yuruparì* promulgano le leggi dell'esogamìa. Al di là di queste visioni si aprono nuove « porte », e attraverso queste aperture si intravvedono nuove dimensioni, che sono ancora più profonde... Per gli Indiani l'esperienza allucinatoria è essenzialmente di indole sessuale. Il renderla sublime, passare dallo stadio erotico, sensuale, ad un unione mistica con l'era mitologica, nella fase intra-uterina, è la meta tanto agognata, che pochi raggiungono, ma che è desiderata ardentemente da tutti. L'espressione più adatta per definire quest'obiettivo ce la fornisce un Indiano cresciuto dai missionari, il quale dice: « Prendere lo *yajé* è un coito spirituale; la comunione spirituale di cui parlano i preti ».

[4] Tra i luoghi sacri che fanno parte dell'itinerario rituale del pellegrinaggio Huichol alla ricerca del peyotl verso Wirikùta, la terra divina e paradisiaca dove si trova il fungo e luogo d'origine di verità primordiali, ve n'è uno chiamato « La Vagina ».

Gli allucinogeni e la trasformazione del giaguaro

Il saggio di Reichel-Dolmatoff riguarda la funzione dello *yajé* nel contesto sociale; ma si è anche occupato dello sciamanismo e della trasformazione del giaguaro scrivendo a proposito del ruolo dello *yajé* e di altri inebrianti all'interno di questo contesto. E' infatti un fenomeno piuttosto diffuso presso lo sciamanesimo del Sud America (che si trova anche in Mesoamerica) l'identificazione dello sciamano con il giaguaro, poiché il giaguaro — e questo quasi dappertutto — non è considerato un semplice animale, anche se particolarmente potente, ma è visto alla stregua di un essere sovrannaturale, e molto spesso come la vera incarnazione di sciamani vivi o morti, che possiede la loro anima e che esercita il bene o il male a seconda della propensione della loro natura umana (37). Quest'identificazione qualitativa dello sciamano con il giaguaro è provata dal fatto che in un gran numero di lingue Indiane i termini usati per indicare lo sciamano e il giaguaro sono identici o molto simili (ad es.: *yai* o *dyai* significa sia sciamano che giaguaro, in parecchi linguaggi Tukano). La trasformazione dello sciamano-giaguaro è strettamente collegata con la trance estatica, tramite il tabacco o *Anadenanthera* o *Virola* fiutato da alcuni popoli, la *Banisteriopsis caapi* presso altri, o in qualche caso, il tabacco seguito dallo *yajé*. Per alcuni popoli, la *Banisteriopsis caapi* è la liana dello sciamano *par excellence*, il suo tramite verso l'Aldilà, il modo per raggiungere lo stato trascendentale. « Questa liana », ha detto un informatore Indiano all'etnografo tedesco Theodor Koch-Grünberg (63) il quale ha viaggiato molto tra gli Indiani della Guiana, del Venezuela e del Brasile settentrionale nei primi decenni di questo secolo, « contiene lo sciamano, il giaguaro ».

Siccome esistono sciamani buoni e cattivi — maghi o stregoni — e siccome anche questi sono capaci di trasformarsi in giaguari, non c'è da stupirsi se il grande gatto della giungla appare a volte come uno spaventoso e perfido démone durante le esperienze sgradevoli dello *yajé*, e molto spesso associato ad un serpente gigante del tipo anaconda. Che anche un Tukano possa avere in qualche occasione un « cattivo viaggio » con lo *yajé* è confermato dallo stesso Reichel-Dolmatoff (92). Esistono alcuni momenti, riporta

l'etnologo, nei quali il Tukano sta per essere sopraffatto dall'incubo delle fauci del giaguaro o dalla minaccia di serpenti che gli appaiono vicini, mentre lui, completamente paralizzato dal terrore, sente i loro gelidi corpi avvolgerlo in una morsa intorno alle sue estremità.[5]

[5] I miei informatori Huichol mi hanno spiegato che i « viaggi cattivi » sono la conseguenza di una purificazione imperfetta precedente il pellegrinaggio del peyotl, in particolar modo sul piano sessuale. Una relazione incestuosa (la più grave infrazione del loro codice etico) è certamente determinante nel produrre una esperienza allucinatoria terrificante piuttosto che una piacevole. Comunque, alcune esperienze negative non sono da attribuire al peyotl; piuttosto, dicono gli Huichol, qualcuno che ha trasgredito alla legge e non si è purificato prima di andare fuori a raccogliere il peyotl verrà spinto dalle forze sovrannaturali a raccogliere un altro cactus allucinogeno, l'*Ariocarpus retusus*, al posto dell'autentico peyotl, il *Lophophora williamsii*, e dovrà soffrire di terribili agonie psichiche invece di poter « vedere che cosa vuol dire essere un Huichol » attraverso i vividi colori onirici del peyotl.

5. Allucinogeni e «archetipi»

Nel capitolo precedente si lasciava intendere che la visione di giaguari, serpenti anaconda, e simili, sono immagini prevedibili nell'ambiente della foresta tropicale. Dopo tutto, i Tukano difficilmente aspetterebbero di assistere a visioni psichedeliche di tigri asiatiche o di leoni africani; e qui la loro presenza sarebbe addrittura più inconsueta che nelle povere borgate della periferia dell'Amazzonia peruviana, dove i guaritori chiamati *ayahuasqueros* impiegano la « liana delle anime » nella cura psicoterapeutica delle malattie di origine sovrannaturale, in particolar modo se associate alla stregoneria. Alcune malattie psicosomatiche di carattere emotivo sono una costante lamentela presso quegli Indiani sradicati culturalmente ed economicamente e del tutto disorientati psicologicamente, i quali hanno abbandonato, o sono stati obbligati a farlo, la loro vita tradizionale nella foresta (24).

Esiste nondimeno una notevole probabilità che l'armalina ed altri alcaloidi abbiano una stretta correlazione, dal punto di vista biochimico, nella formazione di ciò che Jung chiamava archetipi, e a questa categoria dovrebbero appartenere i grandi gatti di qualsivoglia specie purché appaiano familiari all'individuo. Claudio Naranjo porta degli esempi precisi su questo argomento in *The healing Journey* e in altri scritti importanti. Questa tesi che si basa su aspetti psicologici e biochimici, non è in contrasto con quanto è stato scritto da Harner, Reichel-Dolmatoff, Koch-Grünberg, ed altri ancora, circa gli effetti degli alcaloidi armala sugli Indiani; descritti da Harner (51) in base alle sue proprie esperienze sullo *yajé* come fenomeno metaculturale, e da Naranjo a proposito dei suoi esperimenti con soggetti non-Indiani. Tutti questi aspetti sono naturalmente molto importanti, anche se non sono gli unici, nel contesto specifico della *Banisteriopsis*, che ci inducono a fare qui qualche considerazione.

Harner (*Op. cit.*, pagg. 154-194) elenca i seguenti temi ricorrenti nelle esperienze *yajé* che sono stati raccolti per parecchi anni da informatori Indiani in diverse parti dell'Amazzonia.

1) Si sente che l'anima si separa dal corpo fisico e compie un viaggio, e spesso si prova la sensazione di volare;

2) Visioni di giaguari e serpenti, e in misura molto meno diffusa, altri animali predatori.

3) Un senso di contatto con il sovrannaturale, e con i démoni o nel caso degli Indiani convertiti dai missionari, anche con Dio, con il Paradiso e con l'Inferno;

4) Visioni di persone lontane, « città » e panorami, che di solito vengono interpretate dagli Indiani come immagini di una realtà lontana, cioè fenomeni di chiaroveggenza;

5) La sensazione della visione di recenti crimini rimasti irrisolti còlti in tutti i loro dettagli, in particolar modo gli omicidi e i furti, ovverossia l'esperienza del credersi capace di sperimentare la divinazione.[1]

Il fenomeno metaculturale

Tra le diverse esperienze metaculturali dello *yajé* presso gli Indiani del Sud America, Harner elenca allucinazioni auditive e visioni di alcune forme geometriche, aure, percezioni della propria morte, combattimenti con démoni e animali, colori accesi, cambiamento costante di alcune forme che sembrano dissolversi all'interno di altre, e simili. Egli comunque avverte che non bisogna dimenticare il fatto che tutti i popoli, tradizionalmente dediti alla *Banisteriopsis* occupano un ambiente, quello della foresta tropicale, che è molto simile e, anche se a distanza, il carattere complessivo della loro cultura è pressoché identico; e queste somiglianze potrebbero giustificare l'identità delle loro esperienze *yajé*.

Mi sembra estremamente pertinente a questo proposito, ciò che Reichel-Dolmatoff ha scritto riguardo il significato dell'esperienza *yajé* in relazione a certi temi universali o quantomeno

[1] Questa sensazione spiega perché uno degli alcaloidi armala della *Banisteriopsis caapi* in origine era chiamato « Telepatina ».

onnicomprensivi e simbolici nell'arte preistorica e nell'attuale immaginario dei Tukano; ma più avanti torneremo su questo punto. Ma decisamente ancor più pertinenti alle questioni sollevate da Harner ci sembrano gli esperimenti con la armalina che Naranjo ha realizzato con un gruppo di soggetti non-Indiani, analizzando la peculiarità biochimica degli alcaloidi dell'armala che postula l'intero problema all'interno del contesto della chimica del cervello. L'armalina è di estremo interesse, scrive Naranjo:

> ...per via della sua grande rassomiglianza con le sostanze derivate dalla ghiandola pineale dei mammiferi. In particolare va notato che la 10-metossi-armalina, che si può ottenere in vitro in seguito alla incubazione della serotonina nel tessuto pineale, rassomiglia all'armalina nei suoi effetti soggettivi ed è addirittura più potente di quest'ultima. Questo ci fa pensare che l'armalina (si differenzia dalla 10-metossi-armalina unicamente per la posizione del gruppo metossi) può far derivare la sua attività dal mimetismo di un metabolita preposto al controllo degli stati di coscienza.[2]

Tra i vari simboli caratteristici della trance armalina, la maggior parte dei soggetti sottoposti da Naranjo all'esperienza sostenevano di aver visto felini, serpenti, draghi, uccelli, anche in volo, il sole, passaggi attraverso regioni pericolose, salite e discese, morte e rinascita. Questa esperienza è molto familiare al mondo sciamanistico, ma uno di quei particolari sogni armalinici citati da Naranjo ci sembra in qualche modo più pertinente, non soltanto perché rispecchia in molti dei suoi dettagli l'esperienza caratteristica dell'estasi iniziatica ma anche perché riecheggia alcuni temi familiari presso le cosmologie degli antichi popoli della Cina e della Mesoamerica pre-Hispanica. In questo caso il soggetto è una donna.

---

[2] Nell'uomo, la ghiandola pineale che cresce a forma di cono e si trova nel terzo ventricolo del cervello è un organo vestigiale, mentre si presenta in forme più evolute nei vertebrati inferiori e in alcuni dei rettili primitivi, estinti ormai da molto tempo. Un tempo si credeva che il corpo pineale fosse il luogo dove risiedeva l'anima. La serotonina è un agente neurotròpo che si trova naturalmente nel cervello dei mammiferi, compreso quello dell'uomo, e, questo è molto interessante, anche nel veleno dei rospi (*Bufo* spp). Nei cervelli degli schizofrenici è stata riscontrata la più alta concentrazione di serotonina. Cfr. anche la nota a piè di pagina del Capitolo sei.

Arriva la tigre

Il suo sogno inizia con gli occhi di una tigre come immagine iniziatica, subito dopo seguita da molti musi e da corpi snelli di felini di diverso colore. Da queste immagini emerge una grande e potente tigre siberiana, un animale pieno di grazia e bellezza verso il quale la donna prova un senso di attrazione che la porta a seguirlo fino alla fine del mondo. La tigre la conduce fino all'orlo di un profondo abisso, da dove lei vede un pauroso precipizio dentro il quale alcune persone stanno nuotando immerse in un mare di fuoco liquido o di oro fuso:

> La tigre voleva che ci andassi anch'io. Ma io non sapevo come fare a scendere. Mi aggrappai alla sua coda e la tigre saltò. Data la sua muscolatura, il salto fu lento e delicato. La tigre nuota nel fuoco liquido mentre io sono seduta sulla sua schiena... (83).

Essi continuano a nuotare insieme, e a un certo punto lei vede un mostruoso animale, una specie di serpente dalla testa di coccodrillo che sta ingoiando una donna. Improvvisamente appaiono rane e rospi intorno alla donna e il piccolo lago si trasforma in uno stagno paludoso verdastro pieno di forme di vita primitive. Ma lei cavalca la tigre protettrice che la porta in salvo attraverso le terrificanti immagini verso la riva lontana, seguita dal grande serpente. Una battaglia cosmica ha luogo tra la sua tigre protettrice e il serpente, mentre lei interviene a favore della tigre. Il serpente è vinto, e si disintegra come un giocattolo messicano, e finalmente la donna viaggia insieme al suo guardiano felino, fianco a fianco, e il suo braccio cinge il collo dell'animale. Giungono dinanzi ad un'alta montagna e iniziano la salita a zig zag lungo sentieri che si inerpicano attraverso la foresta. Sulla cima vi è un cratere. La tigre e la donna attendono colà, finché non avviene una violenta eruzione:

> La tigre mi dice che devo gettarmi nel cratere. A me dispiace abbandonare la mia compagna, ma so che debbo compiere anche l'ultima tappa del mio viaggio. Mi butto dentro il fuoco che esce dal cratere. Salgo verso il cielo insieme alle fiamme e comincio a volare (ibidem, pag. 155).

Naranjo scrive che simili esperienze sotto l'effetto dell'armalina,

... costituiscono un'immersione della mente nell'area del mito, nei simboli extraindividuali, negli archetipi, e presentano molte analogie con quelle esperienze che sono l'essenza dell'iniziazione in molte culture. E' tipico infatti delle prove puberali, il fatto che i giovani entrino in contatto (con o senza droghe) con i simboli, i miti, o i prodotti artistici che sintetizzano il legame spirituale della loro esperienza culturale collettiva. L'atteggiamento verso il mondo che si esprime mediante tali simboli è considerato di estrema importanza per la maturità dell'individuo e per l'equilibrio della sua vita all'interno della comunità, ed è per questa ragione che viene perpetuata la sua trasmissione, attraverso l'oggetto dell'iniziazione o attraverso altri rituali o feste nelle quali il popolo rinnova il proprio contatto — sia esso consapevole o meno — con il potere dell'esistenza, il che è irrilevante a fini pratici ma essenziale per comprendere il significato della vita. Le bevande che contengono l'alcaloide dell'armala vengono impiegate dagli Indiani del Sud America non soltanto durante i rituali della pubertà ma anche nell'iniziazione degli sciamani, primitivi psichiatri il cui grado di conoscenza di fenomeni psicologici viene svelato, ad es., dal fatto che frequentemente si attende da loro l'interpretazione dei propri sogni (ibidem, pag. 152-153).

Viaggi nel tempo mitologico

Tutto ciò è profondamente vero, e naturalmente è di grande importanza non soltanto per gli psicologi e gli psichiatri ma anche per gli etnologi delle religioni e per coloro che studiano le esperienze estatiche. Ma è importante far notare che il fenomeno di « immersione della mente nel mito » o tempo mitologico, che sarebbe a dire il tempo dove tutto è possibile, è più vasto della scelta di un particolare alcaloide o di un gruppo di alcaloidi simili, poiché, come noi sappiamo, anche altre piante con principii attivi sono usate in questo modo, nonostante appartengano a gruppi distinti da quelli degli alcaloidi dell'armala. Ed esperienze di questo tipo possono essere ottenute anche senza l'aiuto di nessuna sostanza. Mi sembra opportuno ripetere che il contesto culturale è almeno altrettanto importante quanto gli effetti oggettivi di una droga.

Il passaggio dal « qui e adesso » al « là e allora » è comune nell'esperienza dell'iniziazione, sia nel rituale *yajé* dei Tukano che nella ricerca del peyotl da parte degli Huichol, che Weston

La Barre (67) ha definito « il rituale probabilmente più vicino a quelli messicani di età pre-colombiana ». Il passaggio di stato è particolarmente importante nella terapia sciamanica, anche perché nel mitologico « là e allora », le esperienze della trasformazione, o dell'essere e del divenire, sono di ordinaria amministrazione, e qualunque tipo di difficoltà o cose impossibili da realizzarsi si risolvono facilmente con l'aiuto degli déi, i quali sono gli sciamani originali e i più potenti tra tutti. Per spiegare meglio ciò che intendo, farò per un attimo una digressione abbandonando il contemporaneo *yajé* e la moderna psicoterapia, e ritornando al sedicesimo e al diciassettesimo secolo nel Messico centrale, tuffandoci nel mondo dei guaritori di lingua Nahuatl.

Analizzando lo straordinario corpus di incantesimi sciamanici raccolto da Ruiz de Alarcòn nel suo *Tratado* del 1629, lo storico Alfredo Lòpez Austin (74) ha trovato che la sintesi tra i canti mitologici e le droghe che manifestano la coscienza (come il *piciétl* o *Nicotiana rustica*), oltre al peyotl, ai funghi all'*ololiuhqui* (semi di convòlvolo), contribuisce ad accrescere il processo curativo in due modi: primo, allo sciamano o « mago » dà il dono della chiaroveggenza, ovvero la capacità percettiva di scoprire la realtà nascosta delle cose, il « sovrannaturale nel naturale », in un tempo e in uno spazio reali, permettendo il contatto e la comunicazione con esseri sovrannaturali che a lui diventano visibili. Secondo, il mito e la pianta magica

> ... gli permettono di liberarsi dal concetto di tempo e di spazio viaggiando in un mondo nel quale l'azione che ci si aspetta da lui (cioè la cura) diventa più fattibile e pertanto più efficace. In breve, ciò sta a indicare che il canto e la droga gli permettono di agire indifferentemente sia nel qui e adesso che nel là e allora.

Per esempio, per guarire un arto fratturato (che egli cura empiricamente con delle stecche di legno) lo sciamano invoca i poteri magici della droga e canta il mitico viaggio del dio Quetzalcòatl nel regno dei morti, Mictlàn, per trovare le ossa dei morti di una precedente creazione e con esse ricostruire una nuova razza umana. Secondo il mito una quaglia fece cadere Quetzalcòatl e così le ossa si ruppero. Lo sciamano identifica lo spirito maligno che si è impossessato del malato, penetrando nella sua frattura, con questa quaglia mitologica, mentre identifica se stesso con una divinità che ha il potere di neutraliz-

zare il male e ricostruire le ossa rotte dei morti. Egli chiama perfino l'arto fratturato del suo paziente « ossa del mondo dei morti ». « Ah! » verrebbe da dire spontaneamente « questo è certamente quello che gli antropologi chiamano pensiero magico per analogia ». Ma sarebbe troppo semplicistico, e ci impedirebbe di apprezzare in pieno la sottigliezza filosofica della percezione Azteca del tempo mitologico in relazione con il qui e adesso. Non è che l'espulsione dello spirito maligno che si è impossessato della frattura, scrive Lòpez Austin, è identificato con il mito del prendere e spezzare le ossa di un morto per ricostituirle in un essere vivente. Piuttosto,

> l'elemento mitologico « ossa fratturate » è la fessura attraverso la quale il mago si introduce allo scopo di mettersi in una posizione favorevole in tempo. Egli non tenta di mettere in relazione analogica un evento divino con il risultato che lui spera di ottenere nella realtà. Non è un semplice pensiero magico analogico. Al mago non interessano le analogie; lui vuole un attimo extratemporale nel quale in virtù della sua essenza umana (e pertanto critico, anormale), sia anche malleabile, flessibile, soggetto pertanto ad una più facile manipolazione da parte di chiunque altro.

Nessuna di queste tesi invalida quelle di Naranjo, soprattutto per ciò che concerne gli archetipi; semplicemente estendono l'esperienza mistica al di là dell'interesse specifico psichedelico. E questo fatto è più che altro evidente nella raccolta del peyotl (Capitolo dieci e undici).

Lo « yajé » e le origini dell'arte

Secondo Reichel-Dolmatoff (92) il Tukano attribuisce ciò che noi chiamiamo « arte » alle immagini che gli appaiono nei sogni dello *yajé*. I disegni intensamente polìcromi che adornano la parte frontale delle case cerimoniali comuni, i motivi astratti sulle loro stoviglie e oggetti d'artigianato, i vestiti di corteccia, le caravazze (specie di zucca vuota, n.d.t.) e gli strumenti musicali; tutto ciò, essi dicono, è apparso per la prima volta e continua ad apparire sotto l'influenza delle bevande psichedeliche. Non soltanto i loro motivi ornamentali sono disegnati con il con-

senso di tutti, ma anche il significato delle forme è codificato, e ognuna di esse ha un senso preciso come un ideogramma.

Secondo i Tukano, i motivi geometrici o astratti, che vengono interpretati in termini di esogamìa, incesto, fertilità, e simili, appaiono all'inizio dell'ebbrezza *yajé*, e vengono seguiti da scene del mondo mitologico, con immagini ben definite di animali — specialmente felini e rettili, uccelli e altri esseri — nonché temi ricorrenti i cui modelli sono familiari perché provengono dall'ambiente naturale e sociale della foresta tropicale. Sembrerebbe quindi,

> ...che in uno stato di allucinazione l'individuo proietta la sua memoria culturale su uno schermo fluttuante di colori e di forme e quindi « vede » alcuni motivi e personaggi, (92, pag. 110).

Inoltre va notato che non esiste alcun segreto circa il contenuto dei sogni. L'esperienza della trance estatica è condivisa da tutti, e la loro interpretazione avviene spesso pubblicamente grazie agli sciamani e ad altri membri molto rispettati per via della loro conoscenza esoterica e saggezza. Ne consegue che se si fissassero queste immagini, e i loro rispettivi significati, in accordo con gli schemi correnti culturali potrebbero essere facilmente sviluppati e trasmessi per lungo tempo.

Ma i conti non tornano completamente se noi osserviamo l'impressionante rassomigilanza tra le immagini astratte e quelle disegnate dagli informatori Tukano. Il problema diventa ancora più complesso,

> ...se noi lo consideriamo dalla prospettiva dell'ispirazione artistica. E' sorprendente notare come i motivi (geometrici) appaiono... con una certa frequenza nei petroglifi e nelle pittografie della regione ed anche in territori più lontani. Non sarebbe difficile trovare delle similitudini tra questi motivi ornamentali e le decorazioni preistoriche, del tipo di quelle delle ceramiche o delle incisioni rupestri di antiche culture indigene. Si potrebbe controbattere che avendo noi a che fare con motivi elementari essi si sarebbero potuti evolvere in qualsiasi posto ed epoca, essendo semplici cerchi, rombi, punti e spirali, e nient'altro. Ma sono realmente tanto elementari? (92, pag. 111).

L'antropologo colombiano suggerisce che sia il corpus delle immagini astratte che il loro corrispondente etnografico e archeologico potrebbero esser nati in seguito agli effetti sull'organismo

dello *yajé* e forse di altri allucinogeni. Tenendo conto della ben nota antichità di tutti gli psichedelici presso gli Indiani d'America, potremmo pensare, egli scrive, a « vaste zone culturali » dove, sin da tempi remoti, veniva impiegato un certo allucinogeno, che diede origine ad un gruppo di simboli e motivi che gradatamente vennero integrati culturalmente o istituzionalizzati, insieme alle loro rispettive intepretazioni. Questo mi sembra piuttosto plausibile, sostiene l'antropologo, in quanto sono soprattutto gli sciamani, i sostenitori delle tradizioni magicoreligiose, ad essere gli artisti delle loro società e che in fin dei conti sono loro i responsabili delle immagini simboliche che appaiono sui prodotti della loro cultura e nelle grotte abitate del loro ambiente.

I vari allucinogeni che tendono a provocare immagini geometriche o astratte spesso molto simili, sono stati riconosciuti da alcuni ricercatori dei fenomeni psichedelici sin dal 1920. Alcuni recenti esperimenti a lungo termine effettuati presso l'Università di California a Los Angeles, indicano che c'è anche una base organica che giustifica le sensazioni specifiche riportate nelle sequenze fisse dai numerosi soggetti sotto l'influenza della droga. La novità consiste nell'ipotesi in base alla quale risulterebbe che la similitudine dell'arte simbolica astratta o geometrica attraverso il tempo e lo spazio può avere molto probabilmente un'origine biochimica.

Potremmo estendere questa supposizione a quei motivi figurativi che noi definiamo rappresentativi — con particolare riferimento ai grossi felini, ai serpenti e agli uccelli — che sono motivi ricorrenti in tanti sogni *yajé*. Certamente ci troviamo di fronte a reazioni e meccanismi di proiezione: felini, rettili e uccelli predominano nelle cosmologie, nei miti, e nell'arte preistorica così come nelle società contemporanee Indiane dal Messico in giù. Ma queste devono aver avuto un inizio da qualche parte: non potrebbero essere degli archetipi, ancorati profondamente nell'incoscio sin da tempi antichissimi, e che affiorano alla coscienza forse perché stimolati da agenti chimici? Esistono quindi spiegazioni biopsicologiche piuttosto che storico-culturali atte a dimostrare il perché della simiglianza tra l'antica arte rituale Cinese e il complesso di simboli di rettili, felini e volatili del Nuovo Mondo?[3] O sono ambedue le facce di una

[3] Il « drago » è la sintesi di questi tre elementi cosmici, così come il « Serpente Piumato » lo è della Mesoamerica.

stessa moneta, interdipendenti e correlate, e che non si escludono a vicenda? E come fare quindi a capire la similitudine tra le esperienze *yajé* degli Indiani, quelle degli antropologi e quelle dei volontari negli esperimenti psicoterapeutici?

Ci sembra evidente che un qualche cosa unisce tutti questi fenomeni metaculturali e metaindividuali. Quanto sia da attribuire alla chimica della coscienza e quanto alla cultura, rimane comunque un grande interrogativo insoluto.

6. L'LSD e la sacra ipomea degli indiani messicani

Per il Dr. Albert Hofmann della Sandoz Ltd, un'importante casa farmaceutica svizzera con sede a Basilea, la sua scoperta avvenuta nel 1960 che i principii psichedelici efficaci dei semi di ipomea altro non erano che derivati dell'acido lisergico, strettamente correlati all'LSD-25 sintetico, rappresentò, come scrisse in seguito, « la chiusura di un cerchio magico » su di una serie di ricerche che avevano avuto inizio più di vent'anni prima con la scoperta dell'LSD e che alla fine avevano incluso alcuni dei più interessanti allucinogeni degli Indiani d'America.

L'LSD e il Morbo di Parkinson

Il cerchio si sta effettivamente chiudendo, per quanto concerne le speranze espresse a suo tempo da Hofmann a proposito della scoperta dell'LSD, quando egli credette, data la peculiarità dell'LSD di riuscire a imitare alcune malattie mentali, che questo sarebbe stato impiegato utilmente per curare queste malattie. Ma la potenza dell'LSD da una parte, e le severe limitazioni legali imposte negli ultimi anni al suo uso, anche se sotto controllo scientifico, hanno indotto gli psicoterapisti a prestare un interesse maggiore verso altri agenti chimici, come quelli di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente.

Recentemente, comunque, gli scienziati della Scuola di Medicina dell'Università di California a Los Angeles hanno fatto alcune interessanti scoperte circa l'interazione dell'LSD con la dopamina, un agente neurotrasmettitore dislocato nel cervello, che potrà forse condurre a una migliore comprensione e al definitivo trattamento della schizofrenia — malattia mentale di cui un

viaggio con l'LSD produce uno stato similare — e addirittura può intervenire in alcune gravi malattie fisiche, più che mentali, quali ad es., il morbo di Parkinson e i suoi effetti paralizzanti (*UCLA Weekly*, 1975). I ricercatori, Dr. Sidney Roberts, Kern von Hungen e Diane F. Hill, hanno trovato che l'adenil ciclase, un enzima del tessuto nervoso che è stimolato dagli agenti neurotrasmettitori che si incontrano in natura, è stimolato anche dall'azione dell'LSD sui nervi recettori di uno di questi neuròtropi, appunto la dopamina. Inoltre, l'LSD bloccherebbe le azioni stimolatrici della dopamina e di altri neuròtropi come la serotonina e la norepeninefrina (agenti che stimolano la trasmissione di impulsi attraverso le cellule nervose, stabilendo in modo specifico un tramite, o sinapsi, tra di esse). Questi agenti, come ho già notato nell'Introduzione a questo libro, sono essi stessi strutturalmente correlati agli ormoni che crescono in alcune potenti piante; la dopamina, infatti, è stata identificata con il cactus gigante saguaro (*Carnegiea gigantea*) dell'Arizona e del Messico settentrionale (17).

Si pensa che la schizofrenia sia una disfunzione dovuta ad iperattività della dopamina; d'altro canto, le vittime del morbo di Parkinson soffrono di una insufficienza dopaminica che oggi si può parzialmente alleviare mediante la somministrazione di un nuovo medicamento, la L-dopa, combinata spesso con il Tofanil o con altre anfetamine. Gli esperimenti con l'adenil ciclase hanno permesso al gruppo di ricerca dell'UCLA di dimostrare che i recettori della dopamina sono presenti nella zona superiore del cervello, quella zona adibita all'assolvimento delle funzioni più complesse e che molto probabilmente è il centro dove risiedono gli stati alternati della coscienza, o « allucinazioni ». La loro attività, così come è stata messa in evidenza dai ricercatori dell'UCLA, prova che gli effetti psicomimetici dell'LSD, di cui Hofmann fu il primo a scoprire la traccia più di trent'anni fa, possono essere messi anche in relazione all'iperattività dei sistemi del cervello che controllano la dopamina. Queste ipotesi hanno naturalmente grosse implicazioni nel tentativo di scoprire nuovi farmaci sia per la schizofrenia che per il morbo di Parkinson; il riconoscimento della loro affinità dal punto di vista biochimico era, è ovvio, ancora molto lontano da venire quando Hofmann giustamente predisse i benefici che l'LSD avrebbe procurato per le ricerche sul cervello. Allora infatti, egli non sospettava minimamente che la psicoterapia « primitiva » aveva già

fatto uso di un composto naturale molto simile all'LSD per centinaia, forse per migliaia di anni. L'acido lisergico, aveva spiegato Hofmann (55),

> ... è la pietra miliare degli alcaloidi della segale cornuta, il principio attivo del fungo che infesta la segale cornuta. Dal punto di vista botanico si tratta della *sclerotia* dei funghi filamentosi *Claviceps purpurea* che crescono su diversi vegetali, soprattutto sulla segale. Sulle spighe della segale che sono state attaccate, il fungo produce delle lunghe escrescenze nerastre. La sperimentazione chimica e farmacologica sugli alcaloidi della segale cornuta è stato un campo di ricerca della divisione prodotti naturali dei laboratori Sandoz sin dalla scoperta dell'ergotamina da parte di A. Stoll nel 1918. Queste ricerche hanno dato luogo a un gran numero di prodotti farmaceutici di notevole utilità, frutto dello studio di molti decenni. Essi hanno trovato una larga applicazione nell'ostetricia, nella medicina interna, nella neurologia e nella psichiatria.

Un evento storico: la scoperta dell'LSD

La parte importante della nostra storia ha inizio nel 1938, quando Hofmann e un suo assistente, il Dr. W. A. Kroll, scoprono la dietilamide dell'acido *d*-lisergico, un derivato della segale cornuta. Poiché esso era il venticinquesimo composto della serie degli acidi lisergici che veniva sintetizzato nei laboratori della Sandoz, venne chiamato LSD-25, denominazione con la quale è diventato famoso; ma allo stesso tempo, poiché le prove sperimentali sugli animali non avevano dato risultati interessanti dal punto di vista farmaceutico, venne messo da parte senza sperimentarlo su esseri umani. Cinque anni più tardi, il 16 aprile del 1943, durante un esperimento con altri due derivati della segale cornuta, Hofmann all'improvviso cominciò a provare una sensazione di irrequietezza e di vertigine, a tal punto che decise di abbandonare il lavoro e tornare a casa. Più tardi nello stesso pomeriggio, come scrisse in seguito nel suo diario, mentre giaceva in uno stato semicosciente di leggero delirio, all'improvviso provò « visioni fantastiche di un incredibile realismo, con un intenso caleidoscopio di colori », una condizione che si protrasse per circa due ore, e durante le quali la percezione di sé e il senso temporale cambiarono completamente.

Hofmann non sospettò che l'LSD fosse stato la causa determinante ma proprio quel mattino aveva ricristallizzato in labo-

Ololiuhqui (*Rivea corymbosa*) così com'era stata disegnata da Francisco Hernàndez nel suo *Rerum medicarum Novae Hispania theasurus...* pubblicato a Roma nel 1651.

ratorio dell'acido lisergico (tartrato) mentre stava lavorando con altri due derivati dalla segale cornuta. Gli effetti erano comunque noti, e poiché a un certo punto gli venne il sospetto che, magari per caso, aveva potuto ingerire qualche particella del composto LSD, allora decise di sperimentare il prodotto chimico sotto un controllo più accurato. La settimana seguente si somministrò una dose allora ritenuta minima e che consisteva in un quarto di milligrammo (oggi, come lui ha scoperto e così come noi sappiamo, è una dose molto alta) e immediatamente si trovò dentro un

fortissimo e drammatico « trip » durato sei ore. Così ebbe inizio la saga dell'LSD-25, il più potente composto psicoattivo o « psichedelico » che fosse mai stato conosciuto fino a quei tempi, la cui scoperta introdusse una nuova era nell'esplorazione della natura dell'inconscio e nello studio del ruolo storico degli allucinogeni nell'evoluzione e nel mantenimento di sistemi metafisici e persino sociali. E poiché esso permise l'apertura di nuovi orizzonti verso una ricerca polivalente in tutte le discipline attraversando tutta la cultura di quel fenomeno che è stato chiamato « spazio interiore », non si può non essere d'accordo con lo psicologo Duncan B. Blewett (12) sul fatto che la scoperta dell'LSD segnò, insieme alla scissione dell'atomo e la scoperta del ruolo biochimico del DNA — il materiale genetico basilare dell'ereditarietà — una delle tre più importanti scoperte scientifiche del ventesimo secolo.[1]

---

[1] Mentre stavo finendo questo libro, i giornali nazionali erano pieni delle notizie riguardanti esperimenti segreti su larga scala che il Pentagono e la CIA avevano fatto con l'LSD su centinaia di persone (soltanto nell'esercito più di 1500), le quali tra l'altro non erano state preavvertite del tipo di droga che sarebbe stata loro somministrata: un metodo che è già stato stigmatizzato come immorale da personalità scientifiche quali, tra gli altri, il Dr. Judd Marmor, Presidente dell'Associazione Americana di Psichiatria. Gli esperimenti segreti, i cui risultati non sono stati resi noti alla comunità scientifica, sono continuati per una dozzina d'anni fino alla fine degli anni sessanta: in altre parole, ciò vuol dire molto tempo dopo che l'LSD era divenuto illegale, che massicce campagne di stampa erano state montate a livello locale e nazionale per convincere il pubblico del suo pericolo e che la produzione, il possesso, la vendita, l'uso, e addirittura la distribuzione gratuita dell'LSD veniva punita con una pesante reclusione. Il *New York Times* del 1° agosto 1975 citava che il Dr. Albert Hofmann era stato più volte contattato verso la fine degli anni cinquanta da alcuni ricercatori dell'esercito degli Stati Uniti che cercavano di ottenere la produzione su larga scala del prodotto, ma lui non aveva mai saputo la ragione dell'interessamento dimostrato dall'esercito, e poiché si era discusso di enormi quantità, egli aveva pensato che si trattasse di una ricerca nel campo delle armi chimiche. Mentre la dose abituale in fase sperimentale era di 250-300 microgrammi, l'esercito era interessato a trovare un procedimento che consentisse la produzione di « parecchi chili » (un microgrammo è un milionesimo di grammo, un chilo mille grammi). « Rappresentanti dell'esercito vennero da me molte volte » confermò Hofmann ai giornalisti, « almeno ogni due anni, per controllare se fossero stati realizzati progressi tecnici », e aggiunse che le visite erano cessate quando altri ricercatori riuscirono a sviluppare tale procedimento durante i primi anni sessanta. Egli disse inoltre che non approvava ciò che l'esercito aveva in mente di fare « poiché io ho sinte-

« Ololiuhqui », l'allucinogeno sacro degli Aztechi

Tra i vari allucinogeni sacri, che erano apparentemente troppo importanti per l'equilibrio individuale e sociale degli Indiani del Messico, da poter sparire completamente dopo la Conquista, c'era l'*ololiuhqui,* che poi si mescolò all'iconografia cristiana senza però perdere il suo significato pre-Cristiano. *Ololiuhqui* (ololuc) è una parola Azteca che significa « cosa rotonda » e non consente alcuna chiave d'interpretazione dal punto di vista botanico, non più del termine *teonanàcatl,* cibo o carne degli dei, il nome con il quale gli Aztechi chiamavano certi funghi allucinogeni. Sebbene Ruiz de Alarcòn (1629) non abbia saputo identificare l'origine dell'*ololiuhqui,* pare che sin dall'inizio non ci siano stati dubbi riguardo al termine che chiaramente indicava quei lenticchiosi semi (di color marrone chiaro) del convòlvolo, la cui pianta è stata disegnata con molta accuratezza da Hernàndez nel suo studio compiuto nel sedicesimo secolo e che i botanici Messicani per molto tempo hanno identificato come la *Rivea corymbosa.*

Ciò nonostante, la sua identità fu soggetta a numerose controversie fino al 1941, quando Schultes pubblicò il suo studio definitivo sul sacro convòlvolo e una volta per tutte identificò l'*ololuc* o *ololiuhqui* come la *Rivea corymbosa;* le grosse polemiche erano dovute soprattutto all'attività di un noto botanico americano, William A. Safford, il quale non aveva fiducia nelle conoscenze botaniche degli Aztechi, né in quelle dei primi ricercatori spagnoli, e non si fidava neppure delle nozioni acquisite dai suoi colleghi Messicani. Nel 1919, il Dr. Blas Pablo Reko, uno studioso messicano di origine austriaca che più tardi divenne collaboratore di

---

tizzato l'LSD per uso medico e non bellico... in ogni caso la ricerca dovrebbe essere fatta dagli scienziati e non dall'esercito o dal controspionaggio », soprattutto se considerati i rischi che comporta questo potente agente psicochimico.

Sembra il colmo dell'ironìa e del cinismo ufficiale dover constatare che, mentre la ricerca scientifica a scopo medico con l'LSD veniva sottoposta a severe restrizioni, e migliaia di Americani, soprattutto giovani, venivano incarcerati e rovinati per tutta la vita perché schedati come criminali, l'LSD veniva somministrato segretamente ad altre migliaia di persone per controllare se potesse essere utile nel caso di una guerra chimica e che nel frattempo l'esercito cercasse di produrne, in dosi sperimentali, una quantità equivalente alla dose sufficiente per decine di milioni di persone.

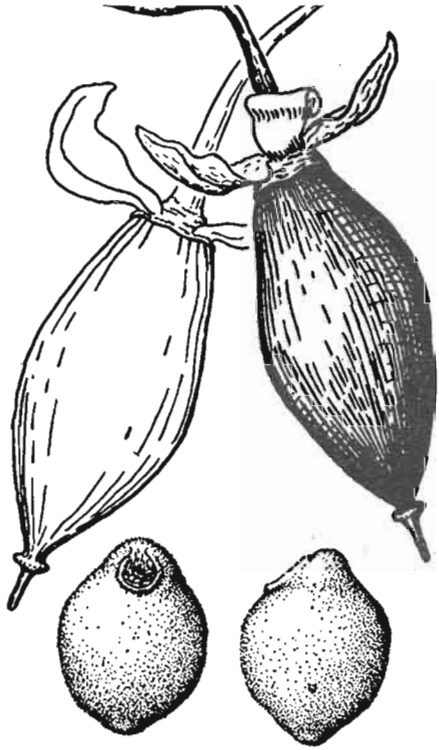
Schultes in Messico, raccolse dei semi *ololuc* e li identificò come *Rivea corymbosa*. Safford (98, 99) confermò il termine botanico, ma poiché non era sopravvenuta nessuna ebbrezza in seguito alla somministrazione dei semi, e siccome non erano stati trovati gli alcaloidi psicoattivi in nessuna categoria di *Convolvulaceae*, la specie alla quale appartiene il convòlvolo, egli insistette per dimostrare che il vero *ololiuhqui* doveva essere il seme della *Datura inoxia* (*meteloides*) (*toloatzin*), il cui effetto inebriante si diceva assomigliasse a quello provocato dall'*ololiuhqui* (ma in realtà non è così). Safford, naturalmente, aveva torto, anche quando volle sostenere che il *teonanàcatl* non era un fungo, come invece

viene riportato da Sahagùn e da altri cronisti dell'epoca, affermando che esso altro non era se non il peyotl, i cui « bottoni » seccati e raggrinziti erano stati scambiati da Sahagùn, dai primi osservatori, e dagli stessi Aztechi, per delle cappelle di funghi! A tal punto può arrivare l'etnocentrismo nella scienza.

L'« ololiuhqui » identificato

Nel 1934 Reko pubblicò il suo primo lavoro storico a proposito dell'uso dell'*ololiuhqui*, e lo identificò di nuovo — correttamente — come *Rivea corymbosa*. Tre anni dopo, C.G. Santesson (101), smentì, finalmente, la convinzione che voleva le *Convolvulacee*, e in particolar modo la *Rivea corymbosa*, prive di principii allucinogeni, nonostante la natura degli alcaloidi psicoattivi non fosse stata ancora determinata con precisione. Infine, nel 1939, Schultes e Reko, durante un'esplorazone attraverso il Messico, trovarono per la prima volta delle specie coltivate di *Rivea corymbosa*, nel giardino di un Indiano Zapotec che faceva il *curandero* a Oaxaca, e che usava abitualmente i semi nei rituali curativi. In seguito Schultes notò che *l'ololuc* era usato da alcuni Indiani della zona di Oaxaca, e cioè dagli Indiani Mazatec, Chinantec, Mixtec e da altri ancora; da allora la lista degli indiani che usano queste convolvulacee si è molto allungata, non soltanto per la *Rivea corymbosa*, ma anche per l'altra importante convolvulacea allucinogena, la *Ipomea violacea*, i cui semi vengono chiamati *badoh negro* a Oaxaca, e che prima dell'arrivo degli Spagnoli corrispondeva al sacro allucinogeno divinatorio *tlitlilzin* (138). Nei cataloghi dei vivaisti americani questa specie è venduta coi nomi di Heavenly Blue, Wedding Bells, Blue Stars, Summer Skies, e altri ancora. Nel 1941, Schultes pubblicò la sua classica monografia sulla *Rivea corymbosa* e sull'allucinogeno divino *ololiuhqui*. E così finalmente si era realizzata l'identificazione botanica dell'*ololiuhqui* con la sua pianta originaria, conosciuta dagli Aztechi come *coatl-xoxouhqui*, pianta del serpente verde, sebbene la prova scientifica fitochimica dovesse arrivare soltanto vent'anni dopo.

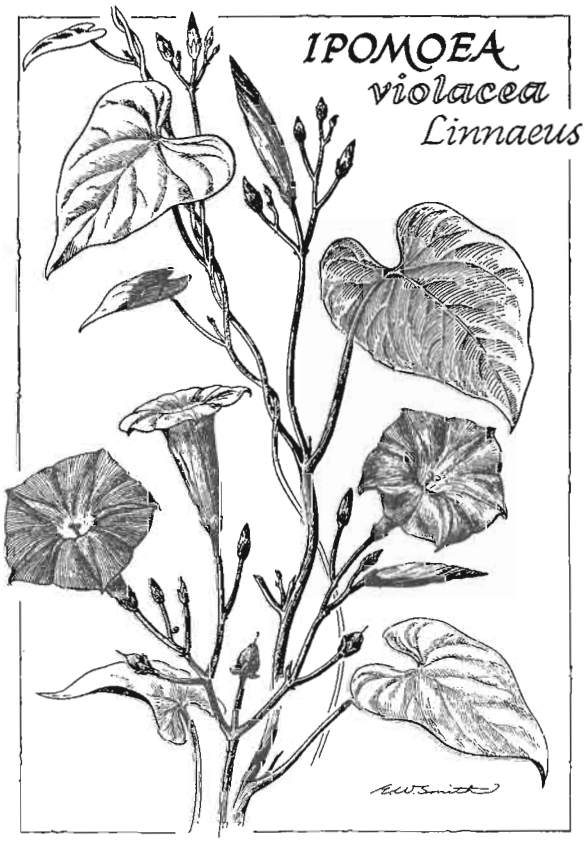
Nel frattempo — proprio l'anno prima che Schultes e Reko raccogliessero il primo campione indiscutibilmente identificabile di *Rivea corymbosa* a Oaxaca — in Svizzera era stato scoperto



Rivea corymbosa. Pericarpo e seme.

e sintetizzato l'LSD. Fu proprio questo avvenimento e la conseguente ricerca, nei laboratori Sandoz, sugli alcaloidi psicotomimetici che spinsero il micòlogo francese Roger Heim a spedire campioni di funghi teonanàcatl a Hofmann, « con la convinzione che nel laboratorio in cui era stato scoperto l'LSD potesse aver luogo con successo l'analisi chimica di questo fungo » (55, pag. 350). E infatti fu così: Hofmann scoprì la psilocibina e la psilocina come i principii attivi dei più importanti funghi allucinogeni. Seguì una intensa collaborazione con Heim e con l'etnomicòlogo americano R. Gordon Wasson e questo portò alla fine alla sorprendente scoperta dei principii attivi della *Rivea corymbosa* e *Ipomoea violacea.*

Contemporaneamente vennero fuori due importanti relazioni sugli effetti dei semi di convòlvolo. Santesson era sicuro che vi fossero presenti degli alcaloidi ma non era capace a identificarli. Nel 1955, lo psichiatra canadese Humphrey Osmond, il quale si era interessato per lungo tempo degli usi ed effetti del peyotl, in particolar modo nel contesto della Chiesa Indigena Americana tra gli Indiani Canadesi, sperimentò su se stesso i semi di *ololiuhqui*. La sua esperienza non ebbe alcuna attinenza con quelle solitamente riportate e relazionate dal Messico, ma dopo l'assunzione di una dose dai 60 ai 100 semi entrò in uno stato che egli stesso definì di eccitazione, accompagnato da un



potenziamento della sensibilità visiva e seguito da un periodo molto prolungato di rilassante benessere. Nel 1958, V. J. Kinross-Wright (62) pubblicò tutti i dati negativi risultanti da un esperimento con l'*ololiuhqui* realizzato su otto volontari maschi, dei quali neanche uno accusò il pur minimo effetto, nonostante le dosi somministrate giungessero fino a 125 semi di convòlvolo!

Ma tutto ciò non quadrava con i resoconti dei primi cronachisti dell'epoca, né tanto meno con le moderne osservazioni di Schultes e di altri. Se escludiamo il fattore ambientale, che come ben sappiamo rappresenta una variabile determinante nell'uso di qualunque allucinogeno, il problema evidentemente doveva risiedere nel modo con il quale erano stati preparati i semi. Per citare Wasson

> Negli ultimi anni un numero di sperimentatori ha preso i semi senza provare alcun effetto e ciò ha spinto uno di essi a suggerire l'ipotesi che la fama dell'*ololiuhqui* sia dovuta unicamente ad un fenomeno di autosuggestione. Questi risultati negativi si possono spiegare per via dell'errata preparazione. Gli Indiani frantumano il seme sul *metate* (macina di pietra) finché non lo riducono in polvere. Quindi la polvere viene mescolata in acqua fredda, e dopo un pò di tempo il liquore viene setacciato e infine bevuto. Se si prendono interi, i semi non producono effetto, neppure se sono sbriciolati. Essi prima devono essere trasformati in farina e poi la farina deve essere mescolata per un breve lasso di tempo nell'acqua. Forse quelli che hanno preso i semi senza ricavarne effetto non li hanno macinati o non lo hanno fatto a sufficienza e non li hanno mescolati nell'acqua. La chimica dei semi non varia da regione a regione, ed essi crescono sia nei Caraibi che in Europa con la stessa potenza con la quale crescono a Oaxaca. Io ho preso i semi neri (*Ipomoea violacea*) due volte nella mia casa di New York, e ho potuto constatare la loro innegabile potenza (pag. 343).

Nel 1959, Wasson spedì a Hofmann un campione di semi in due piccole bottiglie. Le accompagnava una lettera, dove si precisava che alcuni erano stati raccolti a Huautla de Jiménez, il villaggio Mazatec divenuto famoso come centro del culto dei funghi, ancora oggi attivo, mentre gli altri provenivano da San Bartolo Yautepec, la città degli Zapotec. I primi, scrisse Wasson (citato da Hofmann, 55) riteneva fossero di *ololiuhqui*, cioè semi di *Rivea corymbosa*. Dopo una ricerca botanica, la definizone risultò essere

corretta. I semi Zapotec, che erano neri e spigolosi piuttosto che marroni chiari e arrotondati, vennero identificati come *Ipomoea violacea*, il *badoh negro* dei *curanderos* Zapotec e il *tlitliltzin* degli Aztechi.

Analogia tra l'LSD e i componenti dei semi di convòlvolo

I primi studi chimico-analitici compiuti con i piccoli campioni di Wasson, apparvero subito interessantissimi perché mostravano la presenza di componenti indolici strutturalmente collegati all'LSD e agli alcaloidi della segale cornuta. Questi primi risultati spinsero Hofmann a chiedere a Wasson una quantità maggiore di questi interessanti semi. Wasson a sua volta, si avvalse della collaborazione del famoso etnòlogo messicano Roberto Weitlaner, di origine austriaca come B. P. Reko, un etnòlogo costantemente al lavoro dopo aver superato i settant'anni, e di sua figlia Irmgard Weitlaner Johnson, specialista in tessuti indiani contemporanei e precolombiani. In virtù della collaborazione dei Weitlaner, sia padre che figlia, Wasson riuscì a spedire a Hofmann 12 chili di semi di *Rivea corymbosa* e 14 chili di semi della *Ipomoea violacea*.

Grazie a queste notevoli e ingenti quantità, arrivate ad Hofmann verso la metà del 1960, egli poté isolare i più importanti principi attivi e identificarli come alcaloidi della segale cornuta-ammide dell'acido *d*-lisergico (ergina) e ammide dell'acido *d*-isolergico (isoergina). Questi sono strettamente correlati alla dietilammide dell'acido *d*-lisergico (LSD):

> Da un punto di vista fitochimico questa scoperta era inaspettata e di particolare interesse, poiché gli alcaloidi dell'acido lisergico, che fino allora erano stati riscontrati solo nei funghi della specie *Claviceps*, ora per la prima volta venivano riscontrati anche in piante superiori nella famiglia delle Convolvulaceae.
>
> L'estrazione delle ammidi dell'acido lisergico dall'*ololiuhqui* concluse una serie di ricerche che avvenivano in diverse direzioni.
>
> E' stata la scoperta che l'LSD era un potentissimo agente psicotomimetico che aveva dato origine alla nostra ricerca nel campo dei composti allucinogeni. E' stato nell'ambito di queste ricerche che il fungo magico del Messico è giunto nei nostri la-

> boratori. Fu durante queste ricerche che avvenne la conoscenza personale tra il sottoscritto e R. G. Wasson e fu proprio grazie a quest'incontro che sono state portate avanti le ricerche sull'*ololiuhqui*. In questa magica sostanza furono di nuovo trovate le stesse ammidi dell'acido lisergico che avevano fatto la loro comparsa all'inizio della nostra ricerca (55, pagg. 351, 352).

Schultes (107) fa notare come la nomenclatura e la tassonomia delle Convolvulaceae ancora oggi sia piuttosto confusa.[2] La *Rivea* (un genere di rampicante principalmente asiatico) comprende cinque specie nel Vecchio Mondo e soltanto una nel Nuovo; la *Rivea corymbosa* si trova, oltre che in Messico e nell'America Centrale, nella maggior parte degli Stati Uniti meridionali, in una parte dei Caraibi e nella costa settentrionale del Sud America. La *Rivea corymbosa* è nota nella letteratura con almeno nove nomi, di cui i due più importanti sono *Ipomoea sidaefolia* e *Turbina corymbosa*. La *Ipomoea*, un genere di rampicante erbaceo, comprende almeno 500 specie diverse che si trovano nelle zone calde e tropicali. L'*Ipomoea violacea* spesso viene chiamata *Ipomoea tricolor* o *Ipomoea rubrocaerulea*. I principii psicòtropi della *Rivea corymbosa* e della *Ipomoea violacea* sono comuni anche ad altre specie di convolvoli, ma non siamo in grado di sapere il grado con il quale gli Indiani li abbiano usati e li usino ancora. Comunque, il fatto che molte siano chiamate con nomi che alludono a proprietà inebrianti (ad es. *arbol loco*, albero matto, o *borrachera*, ubriacatura, un termine usato anche per la *Datura*), suggerisce che tutte quante sono, per lo meno, conosciute anche se non vengono utilizzate.

Molto probabilmente per evitare che aumentasse la popolarità di questi psichedelici naturali negli Stati Uniti è stato ordinato che venissero cosparsi di sostanze velenose. Ma poiché la sostanza non si trasmette per eredità, niente impedisce, questo è chiaro, che si possano usare i semi allucinogeni della generazione successiva.

---

[2] I semi della cosiddetta « rosa hawaiana » (*Argyreia* spp.) — che non sono assolutamente delle rose ma appartengono alle Convolvulaceae — hanno goduto di una certa popolarità, poiché erano un facile e accessibile « alteratore di coscienza », d'altro canto, presentavano degli indubbi effetti collaterali spiacevoli, quali la nausea, le vertigini, visioni abnormi e paralisi (30, pag. 26). La loro composizione chimica è complessa e comprende le ammidi dell'acido lisergico.

Ciononostante, per un qualche motivo che non sappiamo, e a dispetto del fatto che la chimica naturale dei semi di convòlvolo sia molto meno pericolosa di quella degli allucinogeni sintetici reperibili sul mercato nero, il suo uso non è assolutamente entrato nel mondo dei cultori della droga, ad eccezione della zona della West Coast, dove è diffusa. Non abbiamo nessuna indicazione che ci permetta di sapere se il convòlvolo è entrato a far parte dei rituali del Vecchio Mondo o del Sud America. Pertanto la scoperta e l'utilizzazione dei suoi effetti psichici è limitata unicamente agli Indiani del Messico.

L'« ololiuhqui » nella religione indiana

Secondo Francisco Hernandez, studioso e medico scienziato alla corte spagnola, il quale approfondì il ruolo della medicina presso gli Indiani del Messico nel sedicesimo secolo e il cui importante lavoro sulle piante, animali e minerali della Nuova Spagna venne pubblicato a Roma nel 1651,

> ...quando i sacerdoti volevano comunicare con i loro dèi, e ricevere messaggi da essi, allora mangiavano questa pianta (*ololiuhqui*) che porta al delirio. Gli apparivano migliaia di visioni e di allucinazioni sataniche.

I semi di ololiuhqui come divinità

In effetti, così come gli Spagnoli avevano potuto constatare, l'*ololiuhqui*, come i funghi e altre piante magiche, era ben più di un semplice mezzo di comunicazione con il sovrannaturale. Esso era una divinità in sé e oggetto di adorazione, gelosamente custodito dentro appositi altari segreti del villaggio dagli sciamani, dai guaritori, e nei primi anni dell'era Coloniale persino da gente comune. Nascosti con molta cura dentro cestini consacrati ed altri contenitori rituali, i semi venivano personalmente investiti di preghiere, petizioni, incantesimi e onorati con offerte sacrificali, incenso e fiori. Sembra che l'*ololiuhqui* fosse considerato appartenente al sesso maschile. E poteva anche manifestarsi nel suo aspetto umano a tutti quelli che bevevano l'infuso sacro.

Nella letteratura coloniale si incontrano spesso storie di adorazione di semi e di piante allucinogene, che non è possibile interpretare diversamente. Infatti, se osserviamo il concetto di peyotl presso gli Huichol, o quello dei funghi nel Messico centrale e a Oaxaca, troviamo lo stesso tipo di identificazione con le divinità: il peyotl è il cervo divino o la divinità che presiede alle specie dei cervi, e i funghi sacri sono personificati e vengono chiamati « antenati », « piccoli principi delle acque », « piccoli santi », e simili.

Come è già stato precedentemente accennato, la migliore tra le prime fonti che riportano l'usanza dell'*ololiuhqui*, e le credenze indigene nonché le loro pratiche in generale intorno al diciassettesimo secolo, è il *Tratado* di Ruiz de Alarcòn sulle « idolatrie e superstizioni » degli Indiani Morelos e Guerrero. Alcuni capitoli di questa importante opera sono dedicati a quello che il suo autore definisce « la superstizione dell'*ololiuhqui* », al quale — egli nota lamentandosi più volte — gli Indiani seguitano ad attribuire facoltà divine a dispetto delle severissime denunce e punizioni. La cosa peggiore, scrive de Alarcòn, è che questa « superstizione » minaccia di diffondersi tra gli strati più bassi della società coloniale, ed è per questo motivo che lui giustifica il suo rifiuto nel rivelare l'identità della pianta dal punto di vista botanico, e dice soltanto che essa è una vite che cresce lungo le rive dei fiumi e dei ruscelli di Guerrero e della vicina Morelos (come è ancora oggi).

Gli Indiani praticavano un particolare incantesimo, che essi indirizzavano all'*ololiuhqui* per farlo apparire ed assisterli nei riti divinatori e nella cura delle malattie:

> « Or dunque vieni, spirito freddo, vieni a rimuovere questo bollore (la febbre); tu devi consolare il tuo servo che ti servirà per uno, forse due giorni, e che terrà costantemente pulito il luogo nel quale tu sei stato consacrato ». Questa solenne invocazione è accettata in modo talmente assoluto dagli Indiani che quasi tutti credono che l'*ololiuhqui* sia una cosa divina, per cui... questo incantesimo spiega il senso di venerazione da parte degli Indiani, che tengono i semi sui loro altari e nei migliori contenitori, o cesti, tra quelli che loro possiedono, e al quale offrono incenso e bouquet di fiori, scopando e lavando la casa molto attentamente, ed è per questo motivo che l'incantesimo dice: « ... puliremo per te o ti serviremo per uno o due giorni o ancora di più ». E con la stessa venerazione essi bevono il summenzionato seme, chiudendosi in quei luoghi come uno può stare in un *sanctasanctòrum*, insieme ad altre

superstizioni. E la venerazione con la quale questo popolo barbaro riverisce il seme è talmente eccessiva che parte della loro devozione è destinata al lavaggio e pulizia di quei posti nei quali hanno trovato gli arbusti, che provengono da grosse viti, anche se esse si trovano in mezzo a una fitta vegetazione selvaggia (97).

L'opposizione della Chiesa

Gli Indiani, si lamenta Ruiz de Alarcòn, sembrava che trovassero sempre nuove strade per ingannare i notevoli sforzi del clero, opponendosi anche a lui in qualità di emissario investigatore del Santo Uffizio, e nascondendo le loro scorte di *ololiuhqui* in posti segreti, non soltanto per il timore di essere scoperti e puniti dall'Inquisizione, ma più che altro per la paura che lo stesso *ololiuhqui* li potesse punire per averlo fatto soffrire desacralizzandolo in seguito al contatto di mani straniere. Sembrava, scrive Alarcòn, che gli Indiani si preoccupassero sempre più della benevolenza dell'*ololiuhqui* che non piuttosto delle punizioni che potevano venir loro inferte dal clero della chiesa. Inoltre, essi fingevano di cooperare nella denuncia di forme di « idolatria » unicamente per poter dissimulare meglio le loro pratiche. La storia che segue narra di una denuncia, nella quale è coinvolta una donna e i suoi parenti, per essere stata trovata in possesso dell'*ololiuhqui*, e senz'altro servirà per illustrare meglio quest'atteggiamento.

Pare che la donna avesse avuto una lite domestica e che uno dei suoi parenti maschi andò da Ruiz de Alarcòn denunciando il fatto che lei possedeva un cesto pieno di semi sacri. Ruiz de Alarcòn voleva fare un immediato sopralluogo nella casa, ma il suo informatore gli chiese di farlo fare a lui, poiché lui sapeva quali fossero i posti dove venivano nascosti i semi ed era più capace di capire se l'*ololiuhqui* e tutte le altre cose che lui aveva denunciato si trovavano ancora nella casa. Ruiz de Alarcòn era d'accordo con lui e lasciò che il parente cercasse per conto suo; l'uomo ritornò immediatamente a riferire che il cesto non si trovava in nessuna parte. Ruiz de Alarcòn fece arrestare la donna e sua sorella e dopo averle interrogate per un giorno intero « con tutta la diligenza possibile », le costrinse finalmente ad ammettere che di fronte al primo segnale di pericolo esse avevano rapida-

mente rimosso tutto l'*ololiuhqui* e l'avevano diviso in piccolissimi gruppi, ognuno dei quali era stato nascosto con grande cura in un posto diverso.

> Quando le chiesi perché avesse negato con tanta pervicacia lei rispose, così come fanno sempre, « Oninomauhtiaya » che vuole dire, non l'ho fatto perché avevo paura. Questo è importante perché sta ad indicare che essi non nutrono la stessa paura per la punizione a loro riservata dai responsabili della giustizia, ma temono molto di più la paura di offendere l'*ololiuhqui*, o la divintà che loro credono che in esso risieda, e sotto quest'aspetto la loro reverenza è talmente profonda che può essere rimossa soltanto con l'aiuto di Dio; così la paura e il terrore che impediscono la loro confessione non potrà disturbare la falsa divinità che essi credono che risieda nell'*ololiuhqui*, e in tal modo eviteranno di cadere sotto la sua ira e la sua indignazione. Dicono infatti al seme: « Aconechtlahuelis » ovverossia « Possa non risvegliare mai la tua ira e la tua rabbia contro di me ».

Completato questo giro d'indagini, il buon frate ritornò ad Atenango, sede della sua missione, nel luogo oggi conosciuto come stato di Guerrero. Qui,

> ...conoscendo la cecità di queste anime sventurate, e per rimuovere il pesante fardello che fortemente avrebbe impedito la loro salvezza,

egli cominciò subito a predicare contro l'*ololiuhqui*, ordinando che le piante che crescevano lungo il fiume venissero sradicate, e accatastò la quantità confiscata e gli appiccò il fuoco alla presenza dei suoi possessori. E con quest'atto, egli scrive, « Nostro Signore venne servito ». Ma gli Indiani non la pensavano in questo modo, e quando il frate si ammalò molto seriamente, essi imputarono immediatamente la malattia al risentimento dell'*ololiuhqui* per le offese arrecate,

> ...e per non averlo riverito, ed egli si incollerì per quello che gli avevo fatto: a tal punto arriva la cecità di questo popolo.

Egli si ristabilì e per dimostrare agli Indiani che si erano sbagliati scelse un giorno di solenne festività e radunò l'intero *beneficio* (termine latino con il quale si indicava l'amministrazione di un villaggio coloniale sotto la giurisdizione ecclesiastica) per innalzare un altro rogo di *ololiuhqui* ancora più impressionante. Ordinò di costruire una enorme catasta, e su di essa,

> ...mentre tutti quanti guardavano, ci buttai tutti i cosiddetti semi che ero riuscito a raccogliere, e ordinai di farli bruciare e di sradicare tutti i tipi di arbusti in qualunque posto fossero stati trovati.

Ma ahimé!, le vecchie pratiche persistevano:

> Infatti il diavolo è talmente diligente nella sua continua opera contro di noi, ed è talmente scaltro nel trovare ogni giorno mezzi per provocarci delle difficoltà, che è più che giusta la diligente attività investigativa con la quale i ministri delle singole giurisdizioni, estirpano e puniscono le conseguenze della vecchia idolatria e il culto del diavolo...

Come rileva Wasson (138) attraverso questi resoconti del primo periodo coloniale

> ...vi è una sorta di nefasta astuzia che noi cogliamo osservando queste due culture combattere in un duello a morte — da una parte il fanatismo del buon frate in ottima fede, che combatte severamente con l'aiuto del braccio secolare della Chiesa contro tutto ciò che lui considera una superstizione e un atto di idolatria; mentre dall'altra, riscontriamo la tenacia e l'astuzia degli Indiani nel difendere il loro amato *ololiuhqui*. Gli Indiani sembra che abbiano avuto partita vinta. Oggi in quasi tutti i villaggi di Oaxaca si trovano i semi che aiutano ancora oggi i nativi a superare i momenti difficili (pag. 339-340).

Il convòlvolo e l'acculturazione cristiana

Il modo nel quale i semi di colvòlvolo si intrecciarono quasi impercettibilmente con gli elementi cristiani risulta dalla dettagliata testimonianza di una *curandera* india Zapotec Paula Jimenez di San Bàrtolo Yautepec, citata da Wasson che riferisce:

> Per prima cosa, una persona che sta per prendere i semi deve solennemente andare a prendersi da solo i chicchi, andar fuori e tagliare gli arbusti con i semi. Inoltre deve fare un voto alla Vergine in favore della persona ammalata, in modo tale che i semi possano fargli effetto. Se non c'è il voto, non ci sarà alcun effetto. La persona malata deve cercare un bambino di 7 o 8 anni, una femminuccia se il paziente è maschio, un maschietto se la paziente è femmina. Il bambino verrà lavato e vestito di vesti pulite, tutto fresco e pulito. A questo punto si

misurano i semi pesandoli, riempiendo il palmo della mano, o un piccolo ditale. Deve essere di venerdì sera, verso le 8 o le 9, e non ci dev'essere alcun rumore, ma proprio nessuno. Mentre si pestano i semi, bisogna dire: « Nel nome di Dio e della Virgencita (« piccola adorata Vergine »), sia gradito e piacevole il rimedio, e diteci, *Virgencita,* che cosa c'è che non va nel paziente. Le nostre speranze sono riposte in te ». Per passare i semi macinati, è necessario usare una pezza pulita — un tessuto nuovo se è possibile — e mentre si beve la pozione, bisogna dire tre Padre Nostro e tre Ave Maria. Un bambino deve portar la ciotola tra le sue mani, insieme all'incenso. Dopo aver be-

L'Ololiuhqui nell'arte. Una volta si pensava che rappresentasse il dio maschile della pioggia Tlaloc, mentre invece è stato accertato che questo spettacolare murale che si trova a Teotihuàcan, in Messico, e che risale all'incirca al 500 d.C., rappresenta la grande Santissima Madre e le sue sacerdotesse intorno a un convòlvolo stilizzato e molto elaborato, la pianta *Rivea corymbosa,* il sacro allucinogeno *ololiuhqui* usato dagli Aztechi.

vuto la porzione, il paziente si stende. La ciotola con l'incenso viene messa sotto il letto dalla parte della testa. Il bambino deve rimanere con l'altra persona, attendendo le cure del paziente e ascoltando ciò che dirà. Se c'è un miglioramento, il paziente non si alza; rimane a letto. Se invece non c'è miglioramento, il paziente si alza e si sdraia di nuovo davanti all'altare. Ci rimane per un po', quindi si alza e ritorna a letto, e non deve parlare con nessuno fino al giorno dopo. E così ogni cosa viene rivelata. Viene detto se la malattia è frutto di un malocchio oppure se si tratta di un vero e proprio male organico (pag. 345-346).

Il convòlvolo e la Santissima Madre

In Spagnolo i semi del convòlvolo vengono chiamati comunemente *semillas de la Virgen*, semi della Madonna. La straordinaria importanza della *doncella, niña* o giovinetta, nella preparazione dell'infuso di convòlvolo così come per i funghi sacri e altri agenti divinatori è stata rilevata da Wasson (138) il quale ha pensato che gli Indiani possono aver attinto all'iconografia Cristiana in quanto questa usanza era già familiare nel precedente sistema rituale. Io credo che lui abbia ragione: queste associazioni affondano le loro profonde radici nell'universo psichedelico del Messico pre-Hispanico.

Nel 1940, molto tempo prima che l'identificazione delle piante nell'arte pre-Colombiana assumesse il suo attuale significato in relazione alla ricerca sugli allucinogeni, gli archeologi scoprirono una serie di pitture murali a Tepantitla, un complesso di edifici sacri che si trovano a nord di Città del Messico e che facevano parte della grande città pre-Hispanica di Teotihuàcan, la cui civiltà fiorì dal primo all'ottavo secolo d.C. Questi dipinti erano datati intorno al quinto o sesto secolo dopo Cristo, quando Teotihuàcan era non solo il più grande centro urbano del Nuovo Mondo ma anche una delle città più grandi in assoluto, la cui popolazione oscillata intorno ai 100-200.000 abitanti.

I principali elementi del murale sono una divinità dalla quale esce un flusso d'acqua che copre la terra e nutre la vegetazione, e sopra la figura centrale una grande pianta a forma di vite con i fiori bianchi a mo' di imbuto e i rami rampicanti attorcigliati tra di loro. I semi cadono dalle mani della divinità e due sacerdoti-aiutanti affiancano la figura centrale sull'altro lato. Dietro questa

scena stanno molte piccole figure di esseri umani che giocano, cantano, ballano e nuotano in un grande lago. Dato che il dipinto appare conforme alla ben nota tradizione Azteca del paradiso governato dal re della pioggia Tlaloc, e poiché la stessa divinità sembra avere alcuni degli attributi di Tlaloc, il Dr. Alfonso Caso ha recentemente identificato il murale come la raffigurazione di Tlalòcan, il Paradiso di Tlaloc.

Questa identificazione è stata recentemente oggetto di ulteriori revisioni. Alcuni specialisti esperti nell'arte e nell'iconografia dell'antico Messico hanno riconosciuto la divinità centrale identificandola non con un maschio bensì con una femmina, che eliminerebbe pertanto la figura maschile di Tlaloc dal pantheon Azteco. Pare invece che la divinità di Tepantitla sia una Madre-di-Tutti o Santissima Madre, forse affine alla grande divinità Azteca della fertilità Xochiquetzal, Fiore Prezioso, o un'altra delle sue manifestazioni, Chalchiutlicue, Pelle di Giada, la Madre dell'Acqua Terrena. Con questa nuova interpretazione della divinità centrale si è giunti anche a una nuova definizione della pianta fiorita che torreggia su di lei. Con l'aiuto di Schultes io stesso ho potuto identificare « l'albero », il quale altri non è che il convòlvolo *Rivea corymbosa,* facilmente riconoscibile dall'occhio esperto del botanico, nonostante sia ricoperta di elementi mitologici e di preziosità stilistiche caratteristici della città di Teotihuàcan (41). In questo antico lavoro artistico noi possiamo cogliere una associazione diretta tra una Santissima Madre, l'acqua e la vegetazione, e il convòlvolo, una pianta divina che è nota per il fatto di preferire come suo habitat naturale le rive dei ruscelli e dei fiumi, e che ancora oggi è considerata il messaggero della stagione delle pioggie, poiché prima dell'avvento del cambiamento di stagione, va in fioritura; tutto ciò naturalmente senza tener presente i suoi intrinseci poteri magici di chiaroveggenza e di alterazione della coscienza.

Un complesso sistema di simboli unisce il convòlvolo, la fecondità e la Vergine Maria, non soltanto per via della eredità delle caratteristiche della Santissima Madre pre-Hispanica ma anche perché identifica la Madre divina con l'acqua da cui sgorga la vita. Questa associazione è stata riconosciuta per la prima volta dal Dr. Gonzalo Aguirre Beltràn, un assistente di antropologia noto anche come medico il quale, mentre scrivo, detiene la carica di Sottosegretario del Ministero della Pubblica Istruzione degli Indiani, presso il governo nazionale messicano.

Basandosi sulle prime fonti coloniali, egli scrisse in *Medicina y Magia* (3) (un testo significativo riguardante il problema dell'acculturazione sulla religione, sulla medicina e sulla magia del Messico pre-Hispanico), che nel diciassettesimo secolo gli Indiani della Nuova Spagna credevano che l'*ololiuhqui* fosse il fratello di una pianta botanicamente non identificata, chiamata Madre delle Acque. Intimamente correlata con il convòlvolo maschio, questa femmina rappresentava una divinità dell'acqua che probabilmente si è sincretizzata con le virtù della Vergine Maria, che in tal modo ha assunto la forma di un'identità Cristo-pagana come « Madre delle Acque » o « Signora delle Acque », nomi con i quali ancora oggi è chiamata in alcuni villaggi del Messico centrale.

Non si può non chiedersi fino a che punto le tradizioni post-Hispaniche abbiano potuto riflettere credenze e usanze molto più antiche, come quella che più di un millennio fa ispirò lo sconosciuto artista dei Murales di Tepantitla che dipinse la Santissima Madre delle Acque Terrestri e della Fecondità collegandola con il sacro convòlvolo della *Rivea corymbosa.*

Il dio dei fiori e « il sogno fiorito »

Recentemente, Wasson (144)) grazie all'aiuto specialistico di Schultes ancora una volta ha dato il suo contributo per una comprensione maggiore del simbolismo degli Indiani del Messico centrale, compiendo un'accurata analisi delle decorazioni floreali sulle famose sculture di pietra del Dio Azteco dei Fiori, Xochipilli, che si trovano nel Museo Nazionale di Antropologia a Città del Messico. In aggiunta a quelle che si crede siano state delle rappresentazioni stilizzate dei funghi allucinogeni *Psilocybe aztecorum,* Wasson e Schultes hanno identificato dei fiori dipinti sulla gamba sinistra del dio come una raffigurazione estremamente naturalistica della *Rivea corymbosa.* Non ho alcun dubbio che ciò sia giusto. Sono stati infatti riconosciuti anche altri fiori, dipinti su questo splendido idolo del quindicesimo secolo, e identificati alcuni con la *Heimia salicifolia,* il sacro *sinucuichi,* un allucinogeno che provocava alterazioni auditive e che veniva usato dagli Indiani di lingua Nahua nel Messico centrale; altri fiori invece, sono catalogati sotto la specie della *Nicotiana tabacum,* una delle due specie più importanti di tabacco sacro (l'altra, come già ricordato, è la *Nicotiana rustica, piciétl*).

Il termine generico usato dagli Aztechi per indicare i fiori, era *xochitl.* In Nahuatl, la lingua degli Aztechi, scrive Wasson (ib., pag. 324), l'esperienza allucinogena veniva chiamata *temixoch,* il « sogno fiorito »; e il fungo sacro, *teonanàcatl* (*teo* = divino, dio; *nàcatl* = cibo o carne), noto anche sotto il termine di *xochinanàcatl.* Pertanto, il « *Fiore* » — suggerisce Wasson — sembra sia stato usato dai poeti Aztechi per indicare metaforicamente gli allucinogeni divini.

Sono convinto che Wasson abbia ragione: persino oggi, infatti, gli Huichol, il cui linguaggio appartiene alla famiglia Nahua — come quello degli Aztechi —, usano il termine « fiore » per indicare

con una metafora poetica il loro sacro cactus peyotl. Credo anche che sia esatto il suggerimento di Wasson, in virtù del quale lo stesso Xochipilli non viene considerato soltanto il dio dei fiori, della primavera e dei rapimenti estatici, come di solito viene definito, bensì come il vero e proprio dio patrono delle sacre piante allucinogene e dei « sogni fioriti ».

7. I funghi sacri e la loro riscoperta in Messico

Qualora venisse accreditata la recente ondata di notizie riportate a proposito di due popolazioni Maya che si trovano nel Messico meridionale, dove si presume che parecchi individui appartenenti alla comunità impieghino regolarmente il fungo psicoattivo *Stropharia cubensis* [1] nel contesto di cerimonie religiose, divinatorie e terapeutiche, allora ci troveremmo di sicuro dinanzi a uno dei più significativi sviluppi nello studio dell'uso rituale delle piante allucinogene nell'America Centrale. I due gruppi dei quali le notizie riferiscono — informazioni che, del resto, non sono state ancora avallate da studiosi e da scienziati esperti — sono i Chol, che vivono a poca distanza da un classico centro funerario e cerimoniale Maya di Palenque a Chiapas (e si ritiene che come altri centri Maya sia stato costruito e abitato dai Maya di lingua Cholan) e un'altra piccola popolazione di Lacandones, di cui ancora sopravvive una piccola comunità ristretta stanziata nell'area del Fiume Usumacinta vicino ai confini del Guatemala. In attesa delle necessarie conferme ufficiali, i racconti hanno spinto an-

---

[1] Sebbene il nome della specie sembri identificare questo fungo psichedelico con Cuba, ciò non significa che in origine egli sia stato, e lo sia ancora oggi, nativo soltanto di quell'isola o delle isole dei Caraibi in generale. Diciamo piuttosto che gli fu dato questo nome perché esso venne descritto per la prima volta da F. S. Earle nel 1906 in seguito al suo ritrovamento nell'isola di Cuba. La *Stropharia cubensis* sembra sia una specie che si trova unicamente nel Nuovo Mondo e soprattutto — anche se non soltanto — in Messico e in alcune zone del Guatemala; interessante da notare che una specie similare, in origine chiamata *Naematoloma caerulescens* ma in seguito assegnata alla stessa specie della *Stropharia cubensis*, è stata identificata nel 1907 in quel paese che oggi corrisponde al Vietnam del Nord. Per una discussione aggiornata a proposito dei funghi che contengono *Psilocibina*, compresa la *cubensis*, cfr. il testo di STEVEN HAYDEN POLLOCK, M. D., *The Psilocybin Mushroom Pandemic*, « Journal of Psichedelic Drugs », vol. 7, n. 1 (1975).

tropologi e altri scienziati a sostenere l'ipotesi che probabilmente anche altre popolazioni di lingua Maya abbiano usato — o magari riesumato — antichi rituali con funghi sacri che si pensava fossero ormai estinti da centinaia di anni.

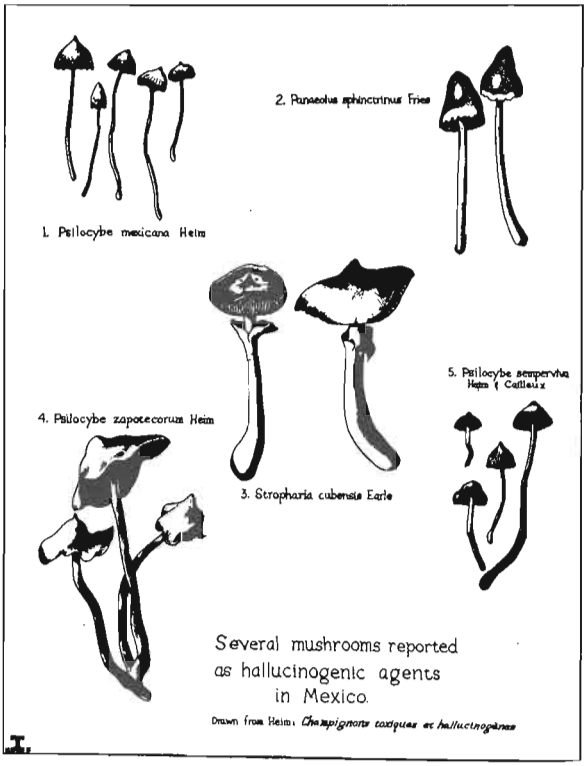
Tenendo presente la gran massa di « fanatici » dei funghi, non appartenenti a tribù indiane, che si è riversata sugli Indiani Mazatec di Oaxaca dopo che i loro riti sono stati resi di dominio pubblico negli anni cinquanta e nei primi anni degli anni sessanta, tutto ciò che noi possiamo dire oggi circa la situazione dei Maya riguarda le conoscenze riportate negli anni passati da alcuni eminenti studiosi, i quali si sono convinti che i funghi sono oggi usati in forma rituale quantomeno da alcuni Chol e dai Maya Lacandòn. E' anche vero, comunque, che i colleghi che hanno cercato di avere conferma di ciò sul posto non sono riusciti a farlo nel brevissimo tempo che hanno avuto a disposizione. Inoltre, per quel che ne sappiamo, gli informatori locali sono molto più reticenti nel rilasciare notizie oggi di quanto non lo fossero qualche anno fa. Qualunque sia la ragione, tutti gli sforzi per riuscire a ottenere informazioni di prima mano si sono dimostrate inutilmente vane. Il problema è reso ancora più complicato dalla peculiarità della *Stropharia cubensis*: esso è un fungo del letame che oggi è tipico dello sterco del bestiame (come avviene, ad es., nei prati erbosi intorno a Palenque). Questo dovrebbe far pensare che il fungo non può essere nato nel Nuovo Mondo, e che la specie è stata introdotta dopo la conquista insieme al bestiame. Contro quest'interpretazione c'è il fatto che la *Stropharia cubensis* non risulta che sia mai stata riscontrata né in Ispagna né nell'Europa meridionale, e in ogni caso, come vedremo più avanti in un altro capitolo esiste un animale ruminante indigeno i cui escrementi sono ospiti perfetti della *Stropharia cubensis* e che ha svolto un ruolo straordinario e fondamentale nella cosmologia dei Maya e di altri popoli Indiani. Questo animale è il cervo.

L'uso del fungo allucinogeno nella regione dei Chol è stato riscontrato per la prima volta da uno studente del Dr. Coe alla Università di Yale (38, pag. X); mentre Merle Greene Robertson (1972) una specialista nell'arte Classica Maya, ha pubblicato per la prima volta un saggio a proposito dei monumenti ritrovati a Yaxchilàn — un importante centro Maya sulle rive del Fiume Usumacinta —dove spiega l'esistenza di quel che sembra sia stato l'intero complesso di nozioni riguardanti l'inebriamento da fungo per un uso rituale finalizzato alla comunicazione con gli

déi. Nel corso della sua ricerca, mi diceva la Dott.ssa Robertson, ha appreso che alcuni sacerdoti Lacandòn consumavano i funghi in luoghi rituali isolati, alcune volte all'interno delle rovine di un piccolissimo tempio o di strutture funerarie a Yaxchilàn. I funghi, le dissero, vengono preparati dentro vasi di terracotta appositamente consacrati che vengono usati unicamente a questo fine, i quali tra l'altro sono molto diversi da quelli chiamati « scodelle di dio » di solito decorati con rappresentazioni antropomorfiche e dove l'incenso viene bruciato.

I Lacandones sono stati oggetto di ricerca e studi antropologici per molti decenni, e bisogna dire che sebbene l'inebriamento rituale rappresenti uno degli aspetti essenziali della loro vita cerimoniale, nessuno di questi ricercatori ha potuto mai essere testimone di questi riti con i funghi, né ne ha mai sentito parlare. Ciononostante, la Dott.ssa Robertson seppe dai suoi informatori che i funghi sacri servivano come tramite per la comunicazione con gli déi da « un tempo tanto antico quanto il più anziano » membro di tutta la comunità potesse ricordare. Eppure noi non possiamo fare a meno di dar credito a queste informazioni; gli Indiani hanno imparato da moltissimo tempo — e hanno avuto delle buone ragioni per farlo — come sviare o negare tutto ciò che può provocare la disapprovazione e l'ira delle autorità ecclesiastiche e di altri stranieri. Inoltre va notato, che eccezion fatta per il peyotl, le piante allucinogene sono diventate il centro della ricerca antropologica in tutte le Americhe e anche altrove soltanto di recente; e i ricercatori sul campo stanno appena adesso imparando a porre le domande nel modo giusto (o meglio ancora a non far mai domande ed aspettare pazientemente che le informazioni piovano naturalmente, il che può voler dire, e molto spesso infatti così è, dover rimanere per molte settimane e mesi a vivere insieme a loro, convincendoli che nessuno vuole aggredirli o convincerli a cambiare il loro sistema di vita). Non dovrebbe quindi sorprendere che neppure A.M. Tozzer (128) autore di uno studio comparato sui Lacandones divenuto ormai un classico, né gli altri studiosi della cultura Maya, hanno preso in considerazione l'inebriamento a fini rituali — che è stato tra l'altro da loro così ben descritto — attribuendolo semplicemente all'uso dell'alcool.

Comunque rimane ancora molto materiale da convalidare, e l'esistenza dell'uso dei funghi che oggi ci viene riferita come ancora attuale presso alcuni gruppi Maya, dovrà aprire la strada indicandoci il senso per risolvere la questione dei « culti » dei funghi



tra gli antichi Maya, e le ragioni del loro apparente e improvviso disuso in un'area dell'America Centrale dove l'evidenza archeologica del mantenimento di tali culti è estremamente persuasiva.

Come Thompson giustamente rileva (127), le fonti Coloniali sulla cultura Maya, che comprendono un numero abbondante di opere sulle erbe medicinali, tacciono del tutto per quel che concerne i funghi inebrianti, così come per altre piante psicoattive identificate botanicamente (ad eccezione del tabacco), nonostante i funghi sacri e le piante allucinogene in generale abbiano affascinato gli scrittori contemporanei del sedicesimo e diciassettesimo secolo nella zona del Messico centrale. Da molto tempo ormai è noto che almeno 3000 anni fa, gli abitanti delle montagne e delle coste Pacifiche del Guatemala, così come in alcune zone limi-

trofe, usavano certi funghi che loro consideravano talmente sacri e potenti — addirittura forse divini — che li hanno rappresentati in gran numero scolpiti nelle rocce. Infatti, la produzione di immagini o di idoli dalla diversa complessità simbolica, ma pur sempre raffiguranti i funghi, è fiorita in Mesoamerica per circa due millenni, dal 1000 a.C. circa fino alla fine del periodo Classico, 900 d.C. circa; il che ci fa pensare, suggerendoci l'idea che il culto dei funghi sacri non è durato soltanto migliaia di anni ma molto probabilmente è assai più antico di quanto i cronisti del sedicesimo secolo non abbiano voluto farci intendere.

Il fungo dell'oltretomba

Ma Thompson aveva ragione soltanto in parte quando diceva che gli Spagnoli avevano taciuto riguardo al problema degli allucinogeni tra i Maya, dal momento che parecchi dei primi dizionari compilati dai sacerdoti Spagnoli nelle colline del Guatemala dimostrano la conoscenza notevole che gli Indiani avevano degli effetti inebrianti di alcune specie di funghi.[2]

Uno dei più antichi dizionari Coloniali, quello di Vico, che sembra sia stato compilato prima del 1550, parla esplicitamente di un fungo chiamato *xibalbaj okox* (*xibalba* = oltretomba, o inferno, regno dei morti; *okox* = fungo), spiegando che questa specie è allucinogena. Infatti, in questo contesto *xibalbaj* non si riferisce soltanto al regno dei morti Maya, con i suoi nove signori e nove gironi, ma anche all'esperienza delle visioni; ed è per questo che il nome può anche essere interpretato con il significato di « fungo che consente le visioni dell'inferno » o « del mondo dei morti ». Lo stesso fungo inebriante è citato anche in un elenco di parole di epoca successiva, il *Vocabulario de la lengua Cakchiquel* di frate Tomàs Coto, intorno al 1690 circa (il manoscritto si trova a Philadelphia, nella biblioteca della American Philosophical Society),

[2] Il mio collega Robert M. Carmack, uno dei più colti studiosi nel campo dell'etnostoria e della cultura delle montagne del Guatemala, nei confronti del quale io sono in debito per le sue informazioni sui funghi riportate sui primi dizionari, di recente ha raccolto dei campioni di funghi provenienti dagli Indiani di lingua Quichea, il che conferma che l'antica conoscenza e usanza dei funghi continua a sopravvivere.

dizionario che include gran parte del materiale anteriore riguardante i Maya-Cakchiquel. Secondo il dizionario di Coto, *xibalbaj okox*, fungo dell'oltretomba, veniva anche chiamato *k'aizalah okoz*, che può essere tradotto come « fungo che fa perdere la facoltà di ragionamento ».

Il dizionario di Coto descrive anche un fungo chiamato *k'ekc'un*, che inebria o rende ubriachi; e un altro, *muxan okox*, « fungo che rende folli » (da mox, che vuol dire « fungo » nella lingua degli Indiani Mixe-Zoque del Messico del sud, e invece « pazzo » o « cadere svenuto » nella lingua Cakchiquel-Maya delle montagne del Guatemala). Lyle Campbell (comunicazione personale) e Terrence Kaufman, due studiosi di linguistica i quali di recente si sono occupati del problema della diffusione linguistica in Mesoamerica, sostengono che *muxan okox* rappresenta uno di quei numerosi casi di derivazione linguistica di termini rituali dalla lingua Mixe-Zoque a quella Maya, avvenuta in tempi molto antichi, forse nei primi anni del 1000 a.C., o ancora prima. Da quando i due studiosi hanno postulato la tesi che la Mixe-Zoque è la lingua degli Olmec — la « cultura originaria » della civiltà Mesoamericana — viene da pensare che gli Olmec siano stati un tramite attraverso il quale i culti dei funghi si sono sviluppati attraverso la Mesoamerica, così come sembra sia stato anche per altri aspetti significativi della civiltà messicana.

Le statue del fungo e il culto dei funghi sacri

Il riferimento allo speciale fungo dedicato al regno dell'oltretomba — ovvero l'impero dei morti — riscontrato nelle prime fonti delle lingue maya in Guatemala, è particolarmente interessante alla luce della scoperta di un cofanetto cerimoniale contenente nove splendide miniature scolpite di funghi e nove miniature di « metate » (tavole di pietra per macinare il granturco) la cui data risale a 2200 anni fa, trovate in una ricca tomba a Kaminaljuyu, un luogo archeologico del periodo pre-classico e del primo periodo classico, situato nei pressi di Città di Guatemala. La coincidenza del numero delle effigi dei funghi scolpite e sotterrate insieme a un dignitario Maya, con il numero delle divinità del tradizionale regno dell'oltretomba dei Maya, colpì immediatamente l'archeologo Stephan de Borhegyi (14), il quale sug-

gerì l'idea che gli idoli dei funghi fossero sicuramente connessi con i Nove Signori di Xibalba, come descritto nel Popol Vuh, il libro sacro dei Quiche-Maya.

L'effigie dei funghi di pietra era stata trovata durante spedizioni archeologiche in Guatemala e in Messico sin dal diciannovesimo secolo. Borhegyi, che fino alla sua morte accidentale avvenuta nel 1969, era direttore del Public Museum di Milwaukee nel Wisconsin, descrisse, classificò, catalogò e tentò di datare almeno 50 di queste pietre. Recentemente, un botanico, Bernard Lowy (75), ha ingrossato la lista con altre 50 pietre, provenienti in massima parte dalle montagne e dalle coste del Pacifico in Guatemala. Fino ad oggi, Richard M. Rose, un antropologo che lavora alla classificazione di tutte le raffigurazoni note, ne ha catalogate più di 200, gran parte delle quali sono datate intorno al primo millenio a.C. La maggior parte provengono da zone guatemalteche, mentre altre invece vengono da zone più a sud comprese da El Salvador e Honduras, e tanto a nord da essere comprese da Veracruz e Guerrero in Messico. Sfortunatamente, tranne poche eccezioni, come quella delle nove miniature scolpite rinvenute a Kaminaljùyu, la maggior parte di queste interessanti effigi è stata ritrovata senza alcun controllo scientifico e pertanto non ci sono informazioni attendibili sulla loro provenienza (Richard M. Rose, comunicazione personale).

Non tutti accettano pacificamente il collegamento tra queste sculture e la storia dei rituali dei funghi in Mesoamerica. Nonostante le pietre scolpite raffigurino dei funghi identici a quelli che si trovano in natura, molti sostengono, ancora oggi, che non si tratti di funghi veri e propri, e alcuni conservatori intransigenti sostengono questa versione, contro ogni evidenza dei fatti. Quando le statuette vennero scoperte nel diciannovesimo secolo, si credette che esse rappresentassero dei simboli fallici, teoria questa che deve essere rifiutata poiché unilateralmente mascolinista. Per poter avere qualche elemento di validità, il simbolo fallico deve essere visto come uno dei due aspetti dell'unità maschio-femmina in modo che la giustapposizione dello stelo (maschio) e della cappella del fungo (femmina) si possa inserire all'interno del sistema tradizionale Mesoamericano degli opposti complementari, che vuole la sintesi degli elementi maschili e femminili come condizione essenziale per la fertilità e la fecondità. (E questo concetto è espresso molto bene nella cosmologia Mesoamericana

quando troviamo la fusione della coppia primordiale di un dio maschio e di una déa femmina in un unico essere bisessuale).

Carl Sapper (102) è stato il primo archeologo che nel 1898 identificò le pietre di funghi provenienti dal Guatemala e da El Salvador con gli idoli delle divinità, rigettando, su ovvie basi morfologiche, la nozione che li assumeva come simboli fallici durante i riti della fertilità. Ancora oggi si ascolta della gente sostenere che le pietre fossero state levigate per farne dei sedili, o per delimitare un territorio, o addirittura che siano state usate come strumenti nella lavorazione e nella modellazione di vasi di terracotta. Di queste ipotesi, soltanto quella che riguarda l'uso delle sculture ai fini della delimitazione di un territorio può essere oggetto di argomentazione o dibattito — ma anche se considerassimo e accettassimo il fatto che l'idolo-fungo sia servito anticamente per segnare il territorio all'interno del quale viveva la comunità, che in ogni caso era considerato sacro, bisogna riconoscere che esso era stato costruito in qualità di idolo che proteggeva il suolo divino e non nel senso in cui noi lo intendiamo secondo il concetto moderno di proprietà privata —; in ogni caso, rifiutare di riconoscere le sculture per quello che esse sono in realtà — idoli dei funghi — vuol dire entrare a far parte di quella ingegnosa suddivisione di persone, fatta da R. G. Wasson, secondo la quale esistono gli amanti dei funghi e quelli che li odiano (o secondo la terminologia di Wasson, micòfili e micòfobi), una dicotomìa che egli relaziona alla storia dei sacri funghi nella vita e nello sviluppo delle diverse popolazioni sin dalla remota antichità. Anche senza l'apporto diretto visivo, bisognerebbe spiegare il fatto che molte sculture, specialmente quelle datate tra il 1000 e il 100 a.C., non solo rappresentano fedelmente i funghi ma incorporano persino un volto umano o una figura, o qualche animale mitico, magari reale, — rospi e giaguari in particolar modo — che sono un tutt'uno con il gambo. L'associazione fungo-giaguaro è particolarmente interessante alla luce dell'accenno, fatto nel dizionario di Coto, a proposito di un fungo chiamato « orecchio di giaguaro ». Uno dei più curiosi tra questi funghi « idoli » rappresenta un fungo che emerge dalla bocca rovesciata di un rospo, apparentemente un *Bufo marinus*, il velenoso anfibio che in molte zone dell'America Centrale, ed anche nei tropici del Sud America, raffigura la terra divina: come la Santissima Madre nella sua mostruosa manifestazione di animalesca divoratrice (ad es.: Tlaltecuhtli, « Padrona della Terra » il mostro della terra secondo la cosmologia Azteca, o la Madre

Rospo Eaua Quinahi, che vuol dire anche Padrona o Guardiano della Terra presente tra gli Indiani Tacana della Bolivia amazzonica [39]); Wasson (138) in un suo breve saggio precedentemente citato, che riguarda il ruolo cruciale della *doncella*, o ragazza, nella preparazione degli allucinogeni rituali, ha pòsto la sua attenzione anche su un'altra sintesi molto interessante tra elementi simbolici e naturalistici ricavati da una statuetta di un fungo che si trova in una collezione a New York:

> La cappella del fungo reca un'incisione circolare che secondo Stephan F. de Borghegyi è il marchio del periodo pre-Classico,[3] forse datato 1000 a.C. La scultura proviene dalle montagne del Guatemala. Fuori del gambo pende un volto sensibile, forte, dall'espressione avida, curvo su un piano leggermente inclinato. Fino a quando non abbiamo visto la *doncella* piegata sopra il *metate* intenta alla macina dei funghi a Juxtlahuaca nel 1960, non riuscimmo a spiegarci il significato della statuetta Namuth. Il piano inclinato dinanzi alla figura reclinata deve essere un *metate*. Ne consegue che la figura doveva essere quella di una donna. Il Dr. Borghegyi e io andammo a controllare un'altra volta: era proprio una donna! Una giovane donna, dal seno appena accennato, una *doncella*. Com'è eccitante fare scoperte del genere: un tema che noi troviamo tra i Mixtec contemporanei, e nella Sierra Mazatec, e nella regione dei Zapotec, è esattamente lo stesso registrato da Jacinto de la Serna e dal Sant'Uffizio (pag. 348).

Il fungo agàrico era sacro per i Maya?

Effigi di funghi fatte di terracotta sono state trovate sia in Messico che in Sud America. Lo stesso Wasson possiede nella sua collezione una bella terracotta raffigurante una « sacerdotessa fungo » in stile Classico Veracruz, probabilmente della metà del primo millennio d.C. Io sono riuscito ad identificare un certo numero di ceramiche di funghi dipinte trovate in una tomba del Messico occidentale antica di 2000 anni (40, 43).

Prima di abbandonare le prove archeologiche provenienti dalla Mesoamerica, c'è un altro punto da analizzare circa la probabile tassonomia delle diverse rappresentazioni di funghi. La morfologia

[3] Secondo la terminologia corrente usata per indicare le fasi culturali della preistoria Mesoamericana questo dovrebbe essere chiamato periodo Medio Formativo. La data comunque è soltanto approssimativa.

di quelle trovate nel Messico Occidentale lascia pochi dubbi al riguardo, si trattava di specie della *Psilocybe*. Alcune delle effigi d'argilla mettono ben in evidenza il caratteristico nodo centrale della cappella. E' abbastanza strano comunque — considerando che non esistono prove che la specie *Amanita* sia mai stata usata per scopi allucinogeni in Mesoamerica — che alcune sculture di funghi guatemalteche più che allo *Psilocybe* rassomigliano all'*Amanita muscaria*, il fungo agàrico dello sciamanesimo siberiano, che cresce anche nelle montagne del Guatemala e in altri posti del Nord America. D'altro canto, il fatto che lo stelo o il picciuolo delle sculture di funghi sia massiccio come quello dell'Amanita muscaria e non affusolato come quello dello Psilocybe, può dipendere dal materiale usato dallo scultore, e questo soprattutto se il gambo è fuso nel disegno con una effigie umana o animale. Forse c'erano un tempo anche idoli-fungo fatti in legno le cui caratteristiche erano più vicine ai funghi *Stropharia o Psilocybe*. In tutti i modi, i Quiche-Maya delle montagne del Guatemala sanno evidentemente molto bene che l'*Amanita muscaria* non è un fungo qualunque, ma è in relazione con gli spiriti sovrannaturali, ed ecco il motivo per cui lo hanno chiamato *cakuljà ikox* (*cakulja* = fulmine, *ikox* = fungo) (75, pag. 188-191). La *Amanita muscaria* è correlata con il Signore dell'Illuminazione dei Quiche-Maya, *Rajaw Cakuljà* il quale comanda anche gli gnomi che portano la pioggia e che anticamente venivano chiamati *chacs*, mentre oggi da cristianizzati *angelitos*, ovvero piccoli angeli.

L'arte ceramica della civiltà Moche del Perù (dal 400 a.C. circa al 500 d.C.) comprende anche un numero di effigi antropomorfiche di funghi, e di personaggi con copricapi a mo' di funghi, datati intorno al primo secolo d.C. Ancora più interessanti sono una serie di eccezionali pendagli di oro fuso provenienti dalla Colombia settentrionale e da Panama, che all'apparenza sembrano rappresentare una divinità. La maggior parte sono altamente stilizzate, ma hanno in comune una caratteristica: un paio di copricapi ornamentali di forma emisferica che vagamente ricordano i campanelli dei vecchi telefoni. Gli esperti d'arte preistorica della regione commisero l'errore di mistificare a lungo il significato di queste sculture, finché André Emmerich (31) non pubblicò un articolo molto convincente dove sosteneva che erano coppie di funghi che avevano subito una evoluzione stilistica da una rappresentazione quasi naturalistica degli esemplari più antichi fino ad una rappresentazione stilizzata negli ultimi, tra l'altro con la per-

dita del gambo. E in effetti ornamenti per la testa che sembrano coppie di funghi vengono trovati anche più a nord, in figurine trovate a Jalisco, nel Messico occidentale. Poco si sa dell'uso pre-Hispanico di funghi in Sud America, con l'unica eccezione di una relazione gesuitica proveniente dal Perù che parla degli Indiani Yurimagua, ormai estinti, i quali si inebriavano con un fungo che veniva vagamente descritto come « albero fungo ».

E' doveroso riconoscere, nella storia dello sviluppo delle nostre conoscenze riguardo i funghi messicani, il particolare contributo offerto da quello studioso *amateur* (nel suo antico significato riverente) che è R. Gordon Wasson. E' stato lui insieme a sua moglie, Valentina P. Wasson, che negli anni '50 riscoprirono il culto dei funghi ancora in uso presso gli Indiani Oaxaca e richiamarono l'attenzione del mondo non soltanto attraverso i reportages su *Life* e su pubblicazioni scientifiche ma anche su un importantissimo libro, *Mushrooms Russia and History* (1957). Nelle loro pagine Borhegyi e Wasson suggeriscono il legame tra i funghi sacri del Messico e le sculture preistoriche dei funghi del Guatemala: era la prima volta che quest'ipotesi veniva considerata in una pubblicazione. Ma questo ci porta un po' lontano dalla nostra storia, che ha inizio nel sedicesimo secolo quando Sahagùn descrisse per la prima volta i funghi allucinogeni dallo stelo sottile e dalla piccola cappella rotonda che gli Aztechi chiamavano *teonanàcatl*, carne o cibo degli dei, che — dice Sahagùn — di solito venivano presi con del miele (come si dice che facciano anche gli Indiani Lacandòn), e che potevano avere effetti piacevoli o spaventosi. Francisco Hernandez (53) è stato invece più preciso; egli infatti cita tre specie diverse di funghi inebrianti usati dai popoli del Messico centrale ai tempi della Conquista. Nel secolo diciassettesimo Jacinto de la Serna e Ruiz de Alarcòn erano ancora turbati dalla sopravvivenza di alcuni funghi nei rituali indigeni, ma essi passarono nella letteratura, senza che fosse possibile realizzare una identificazione botanica, a tal punto ignorata che il botanico Safford (98) decise che essi non erano mai esistiti e che il *teonanàcatl* doveva essere il peyotl!

Il verdetto etnocentrico di Safford venne ampiamente accettato nonostante sorvolasse su riferimenti storici, alcuni dei quali estremamente specifici (come ad es. in Sahagùn: « Essi crescono in pianura, sui prati. La testa è piccola e rotonda, il gambo lungo e affusolato », una descrizione questa che non si accorda con il cactus peyotl, che cresce unicamente nel clima semi-

arido delle alture desertiche settentrionali). L'unico a non essere d'accordo era il summenzionato Dr. Reko, il quale insisteva nel difendere l'accuratezza e la validità delle antiche fonti e l'uso dei funghi allucinogeni che infatti sopravvivevano nei remoti villaggi montani di Oaxaca.

Finalmente il ritrovamento: un culto rituale di funghi che sopravvive in Messico

La prova che Reko aveva ragione, venne fuori alla fine degli anni Trenta. Nel 1936 « Papa » Weitlaner trovò i funghi magici per la prima volta nella zona dei Mazatec a Oaxaca. Ne spedì un campione a Reko, il quale lo mandò al Museo Botanico di Harvard, dove purtroppo arrivò in uno stato di deterioramento eccessivo per consentire una identificazione botanica. Nel 1938 Weitlaner, sua figlia Irmgard e il futuro marito Jean Basset Johnson, durante una spedizione a Huautla de Jimenez vennero ammessi — primi stranieri ad esserlo — come spettatori — senza poter partecipare — ad un rituale che durava tutta la notte e durante il quale si mangiavano dei funghi. Johnson, che perse la vita nel 1944 nell'Africa del Nord, descrisse quest'esperienza a un meeting della Sociedad Mexicana de Antropologia nell'agosto del 1938 (60) e in un esteso resoconto pubblicato dal Gothenburg Ethnographical Museum (61).

L'uso dei funghi, scriveva Johnson, sembrava molto diffuso nella regione Mazatec; gli sciamani, o curatori, li usavano innanzitutto per indovinare le cause di una malattia, e nel corso della cerimonia essi credevano che fossero i funghi, da loro tenuti in gran considerazione, che parlavano e non il guaritore. Johnson confermò anche che gli Indiani ne conoscevano parecchi, di funghi inebrianti, e non soltanto uno.

Nell'agosto del 1938, un mese dopo l'esperienza di Weitlaner e Johnson a Huautla de Jiménez, Schultes e Reko ricevettero dagli informatori Indiani dello stesso villaggio alcuni campioni di tre specie differenti che gli stessi indigeni dissero erano comunemente considerati sacri grazie alle loro proprietà allucinogene. Schultes annotò accuratamente la loro morfologia e nel 1939 pubblicò la prima descrizione scientifica. Nel 1956 il famoso micòlogo francese Roger Heim, direttore del Museum d'Histoire Naturelle a Parigi, ne identificò uno come *Psilocybe caerule-*

scens; un altro venne identificato dal micòlogo Dr. David Linder di Harvard come *Panaeolus campanulatus*, in seguito definito con più precisione *Panaeolus sphinctrinus*; e il terzo dal Dr. Rolf Singer come *Stropharia cubensis*.

Schultes e Reko nella loro spedizione del 1938 riuscirono ad estendere l'area nella quale si faceva uso dei funghi sacri oltre le frontiere della regione Mazatec, nel Messico sud-orientale, presso altri gruppi di Indiani. Da allora, molti altri popoli che usano funghi nei loro culti sono stati aggiunti alla lista, compresi i Matlatzinca di San Francisco Oxtotilpan, una piccola città situata a 25 miglia sud-est di Toluca nello stato del Messico, e probabilmente anche i Chol e i Lacandòn che abitavano le pianure Maya. Quest'identificazione è stata realizzata di recente, nel 1970-1971. I Matlatzinca, che appartengono a una delle famiglie linguistiche più antiche del Messico, quella degli Otomian, sono i primi abitanti del Messico centrale ad essere stati identificati in relazione al loro uso rituale dei funghi sacri sin dal sedicesimo e diciassettesimo secolo, mentre i Chol e i Lacandòn sono, come è stato già detto, la prima popolazione Maya di cui è stato riferito, in tempi storici, che usassero funghi sacri. Noi oggi conosciamo dunque circa quindici diversi gruppi di Indiani, ognuno con il suo proprio linguaggio, i cui guaritori impiegano funghi allucinogeni. Probabilmente ce ne saranno altri, comprese le popolazioni delle pianure e forse persino quelle delle montagne, di lingua Maya, tra i quali si scoprirà che le antiche pratiche sono ancora sopravvissute.

« Micòfili » e « Micòfobi »

Con l'ingresso in scena dei coniugi Wasson la ricerca sui funghi messicani entrò in una nuova fase, acquisendo una dimensione molto più pubblica. Wasson era un banchiere, vice-presidente della J. P. Morgan & Co. a New York; sua moglie, Valentina Pavlovna (che morì nel 1958), era una pediatra di origine russa. Wasson ha raccontato spesso la storia di come era nato il loro profondo interesse per la ricerca dei funghi, che ebbe inizio durante il loro viaggio di nozze con la scoperta che ambedue avevano assimilato, provenendo da culture profondamente distinte, punti di vista molto diversi — addirittura diametralmente opposti — nei confronti dei funghi in genere, e in particolare riguardo quelli selvatici:

> Una piccola cosa, dirà qualcuno, questa differenza nell'atteggiamento emozionale verso i funghi selvatici. Eppure né io né mia moglie la pensavamo così, e abbiamo dedicato gran parte del nostro tempo libero per più di trent'anni per discuterne, definirne i contorni tracciando le sue origini. Le scoperte che noi venivamo facendo, compresa la riscoperta del ruolo religioso dei funghi allucinogeni del Messico, aumentavano la nostra preoccupazione riguardo la disputa culturale tra me e mia moglie, tra i nostri rispettivi popoli, tra la micofilìa e la micofobìa (parole queste che noi abbiamo coniato per designare i due atteggiamenti) e che dividono i popoli Indo-Europei in due campi (141, pag. 186).

Nel 1952, i Wasson vennero a conoscenza dei primi testi coloniali che descrivevano i riti dei funghi e la conferma fatta da Schultes e altri verso la fine degli anni Trenta, e contemporaneamente scoprirono quei notevoli reperti archeologici chiamati statue di funghi. Nel 1953 essi cominciarono ad interessarsene seriamente, stimolati dalle notevoli descrizioni delle pratiche rituali dei funghi dei Mazatec che erano state fatte loro da Miss Eunice Pike una linguista missionaria presso il Wycliffe Bible Translators, la quale trascorse molti anni presso gli Indiani di Oaxaca (86). Ella confermò che la credenza dei funghi sacri era molto diffusa ma gli Indiani custodivano gelosamente i loro segreti contro qualsiasi ingerenza straniera. Come Johnson (61) ha riportato in un suo studio del 1939, la Pike scrisse che i concetti e le terminologie religiose pre-Cristiane e Cristiane erano inestricabilmente mescolate con i riti dei funghi a Oaxaca (così com'è dappertutto, con l'eccezione dei Lacandòn; il rituale peyotl degli Huichol è profondamente non-Cristiano sia nel significato che nella terminologia). Per esempio, i Mazatec parlano dei funghi come del sangue di Cristo, perché essi credevano che la pianta crescesse unicamente dove una goccia del sangue di Cristo aveva toccato la terra; secondo un'altra tradizione, i sacri funghi spuntarono laddove cadde una goccia dello sputo di Cristo inumidendo la terra, ed è proprio in virtù di questo che lo stesso *Jesucristo* parlava e agiva attraverso il fungo (54).[4]

[4] Questa credenza sembra abbia avuto origine nello sciamanesimo indigeno. In Messico, così come dappertutto nella religione sciamanica, il potere terapeutico e sovrannaturale è attribuito allo sputo dello sciamano, che

« Un evento che sconvolge l'anima »

Nel 1953 i Wasson andarono a Oaxaca per la prima volta, ma ci vollero altri due anni per imparare a stabilire un rapporto caldo e profondo con i loro ospiti Indiani e per essere messi a parte dei loro riti con i funghi sacri. Così, nel 1955, Wasson e un suo compagno di viaggio, Alan Richardson, divennero i primi stranieri a partecipare direttamente a una cerimonia terapeutica con i funghi — un'esperienza indimenticabile, dirà più tardi Wasson, che lo colpì profondamente, e che date le sue matrici culturali di provenienza un tempo lo avrebbe portato a « respingere del tutto quei funghi ripugnanti, manifestazione di parassitismo e decadenza » (141, pag. 185).

Nel suo entusiasmo per lo straordinario effetto psichico dei funghi e di altri allucinogeni sacri, Wasson non volle che si pensasse che questo fosse l'unico mezzo per raggiungere lo stato estatico. Chiaramente, poeti, profeti, mistici e asceti

> ...sembrano aver conosciuto stati di estasi che rispondono alle esigenze degli antichi Misteri e che ripetono i risultati ottenuti nei convegni rituali basati sui funghi, in Messico. Non voglio dire con questo che San Giovanni di Patmos mangiasse funghi per poter scrivere il Libro delle Rivelazioni. Ma nelle sue visioni la successione delle immagini è tale, con quella precisione fantasmagorica, che per me è come se fosse stato colpito dall'estasi del fungo (141, pag. 196).

Wasson non vuol dire che il poeta Blake deve aver preso i funghi o qualche altro allucinogeno naturale per scrivere che « chi non può immaginare cose molto forti e molto belle, e con una luce talmente forte e talmente bella da non poter essere vista dai suoi occhi, non può immaginare affatto ». Ciononostante,

> ...il vantaggio dei funghi consiste nel fatto che permette a molte persone (se non a tutte) di raggiungere questo stato senza dover soffrire la mortificazione di Blake e San Giovanni. Esso vi permette di vedere in un modo talmente chiaro che i nostri

---

alcune volte viene identificato (come tra i Papago dell'Arizona) con i cristalli di roccia in forma liquida, che vengono consacrati come spiriti cristallizzati, di solito appartenenenti a sciamani morti. Lo sputo divino è collegato anche all'origine dei funghi sacri in Siberia (vedere Capitolo otto).

> poveri occhi mortali non possono vedere, una visione al di là dell'orizzonte della vita, un viaggio nel passato e nel futuro, entrando dentro altri piani dell'esistenza, e perfino (come sostengono gli Indiani) arrivando al punto di vedere Dio... Tutto ciò che vedete durante quella notte ha una qualità tale che il paesaggio, le case, le sculture, gli animali, assumono una forma tale che sembrano appena uscite dalla fabbrica del Creatore (141, pag. 197, 198).

Wasson[5] venne fuori da un'esperienza che più tardi lui definì stravolgente per l'anima, convinto che i poteri magici che gli Indiani avevano attribuito sin dai tempi antichi ai loro funghi sacri, era autentico, e che la chimica non sarebbe mai stata in grado di spiegare simile ineffabile mistero, simile a quelli degli antichi Greci, con la stessa partecipazione simultanea di tutti e cinque i sensi:

> ...la persona che subisce l'effetto del fungo vaga nello spazio, un occhio disincarnato, invisibile e incorporeo, che vede ma non è visto. In verità, sono tutti e cinque i sensi che vanno a briglia sciolta, tutti quanti stimolati verso il massimo potenziale di sensitività e consapevolezza, e ognuno di essi si confonde nell'altro finché al massimo della tensione, la persona diventa totalmente passiva, un puro recettore, infinitamente delicato, di sensazioni (pag. 198).

L'ultima tessera del mosaico

Ma Wasson era ormai sufficientemente figlio della sua epoca scientifica per lasciare tutto a livello di sensazioni [infatti lui è uno studioso meticoloso e critico, e instancabile ricercatore, co-

[5] E' caratteristico della cultura sincretistica degli attuali culti del fungo (che alcuni Indiani della zona di Oaxaca sostengono) credere che Dio fece loro dono dei funghi perché, dal momento che non sapevano leggere, quello era l'unico modo per comunicare con essi. Eunice Pike e un'altra missionaria Florence Cowan (86) nel loro libro hanno spiegato quanto sia difficile spiegare il messaggio cristiano a persone che sono convinte di averlo già recepito e di ricevere regolarmente la parola di Cristo in un modo più vivo e immediato, di esser già capaci di visitare il cielo, e di saper stabilire un contatto con Dio. I lettori interessati al racconto di altre esperienze simili con i funghi possono consultare il saggio di Henry Mann che si trova in Harner (51), oltre all'ultimo libro di Wasson (146).

me dimostra il suo eccezionale libro sulla identità di *Soma* (1968) e la sua ultima opera, la prima monografia sui riti con i funghi a Oaxaca (1974)]. Ancora prima della sua esperienza con i funghi dei Mazatec, era in stretto contatto con Roger Heim, uno dei più importanti micòlogi del mondo occidentale, e Heim lo accompagnò nelle successive spedizioni tra le montagne di Oaxaca, in seguito alle quali vennero identificate una dozzina di funghi diversi della famiglia delle Strophariaceae, la maggior parte delle quali del genere *Psilocybe*, ma anche della *Conocybe e Stropharia.* Grazie anche al lavoro di Singer (115 e 116) e a quello del botanico Messicano Gastòn Guzmàn-Huerta (48 e 49), il mosaico dei sacri funghi del Messico era ragionevolmente completo, nonostante fino a venti anni prima fosse ancora del tutto sconosciuto.

Secondo il sommario di Schultes del 1972 (108), e in base alla monografia sua e di Hofmann sulle piante allucinogene (110), le specie *Psilocybe* e *Stropharia* sono considerate le più importanti, mentre le più significative sembra siano la *Psilocybe mexicana,* la *P. caerulescens* varietà *mazatecorum,* la *P. caerulescens* varietà *nigripes,* la *P. yungensis,*[6] la *P. mixaeensis,* la *P. hoogshagenii,* la *P. aztecorum,* la *P. muliercula* e la *Stropharia cubensis.* Singer (115 e 116) nelle sue ricerche a Oaxaca non trovò tracce di *Panaeolus sphinctrinus* tra funghi sacri ai Mazatec, sebbene questi funghi fossero una delle tre specie allucinogene che gli Indiani diedero a Schultes e Reko nel 1938. Ma come puntualizza Schultes (108) ogni sciamano usa la sua specie favorita che tende inoltre a variare a seconda della disponibilità stagionale e l'uso per il quale viene scelto il fungo. *Psilocybe mexicana,* un piccolo fungo scuro, che cresce nei pascoli umidi, egli scrive, è con ogni probabilità la più importante specie allucinogena utilizzata in Messico, ma la *Stropharia cubensis* sembra sia quella che produce l'effetto psichedelico più forte.

Heim riuscì a riprodurre in un laboratorio di Parigi una coltura di funghi sacri, ma quando tentò di isolare i principi attivi dalla *Psilocybe mexicana* non ebbe successo, e sottopose parecchi campioni, anche di altre specie, a Hofmann affinché facesse un'analisi nei laboratori Sandoz. Hofmann riuscì quasi subito a scoprire gli agenti responsabili dello straordinario effetto psichico dei funghi e, poco tempo dopo, riuscì a riprodurne la sintesi

[6] Schultes sostiene che questa deve essere stata la specie impiegata dagli Indiani Yurimagua del Perù.

chimica senza l'aiuto di altre piante. Il principale agente attivo venne identificato come un estere dell'acido fosforico collegato ad altri composti organici come la bufotenina e la serotonina, e con ogni probabilità derivato dal triptofano. Questa sostanza Hofmann la chiamò psilocibina. Era anche presente un derivato instabile che chiamò psilocina. Gli stessi composti sono stati isolati da alcune specie di funghi dell'Europa e del Nord America che non sono stati mai usati come allucinogeni e per i quali non abbiamo indicazioni di sorta circa il loro eventuale impiego (108).

I principii attivi dei funghi sacri, scrive Hofmann, ammontano allo 0,03% del peso totale della pianta; per raggiungere l'effetto paragonabile a 30 funghi (molti di meno ne vengono usati ogni volta durante il rituale) basta prendere 0,01 grammi della polvere cristallizzata e diluirla in acqua.

Hofmann (54) ha riassunto i risultati più importanti della ricerca fitochimica dei funghi sacri nel seguente modo: la Psilocibina e la psilocina hanno la stessa struttura chimica della serotonina, una sostanza che si trova nel cervello dei mammiferi e che svolge un'importante funzione nella chimica del cervello. L'affinità strutturale dei principii attivi dei funghi con la serotonina ci fornisce una spiegazione dei suoi effetti psichici e ci offre un panorama del meccanismo biochimico del cervello. I fenomeni farmacologici sono spiegabili in termini di eccitazione del sistema nervoso centrale e del gran simpatico. In soggetti umani, dosi da 6 a 20 milligrammi, senza che insorgano sintomi fisici di rilievo, producono cambiamenti fondamentali o stati di alterazione della coscienza, con una totale differenza nella percezione dello spazio, del tempo, del proprio sé e del proprio corpo. Il senso della vista e dell'udito sono altamente potenziati, al punto da raggiungere visioni e allucinazioni. Può accadere che eventi a lungo dimenticati, e addirittura risalenti al periodo della primissima infanzia, si manifestino con una eccezionale lucidità.

Sebbene Hofmann avesse tutt'altro che finito i suoi studi sulla fitochimica dei funghi (egli stesso, insieme a Wasson, doveva ancora sperimentare i suoi mirabolanti effetti mistici con un rito guidato dalla famosa *curandera* Mazatec, Marìa Sabina. Wasson e altri, 1974), per lui si apriva ormai un altro vasto campo con la scoperta che nel divino convòlvolo i derivati dell'acido lisergico erano correlati all'LSD: e così nel 1943 la sintesi dell'LSD portava all'isolamento della psilocibina e della psilocina nei funghi sacri.

8. «Il fungo agàrico dell'immortalità»

I Coriachi della Sibera hanno una meravigliosa leggenda che narra dell'eroe nazionale Grande Corvo, il quale dopo aver catturato una balena scoprì di non poter ricondurla al mare, che è la sua casa, perché non era sufficientemente forte da sollevare il carico di provviste di cui la balena aveva bisogno per sostentarsi durante il lungo viaggio. Grande Corvo ricorse alla grande divinità Vahiyinin, che significa Esistenza, e Vahiyinin gli disse di andare in un certo posto dove avrebbe trovato degli spiriti chiamati *wapaq*. Se lui avesse mangiato questi spiriti, essi gli avrebbero dato la forza necessaria di cui abbisognava per trasportare il carico e assistere la balena.

Vahiyinin sputò sulla terra e laddove cadde il suo sputo apparvero piccole pianticelle bianche con il cappuccio rosso sui quali la saliva della divinità si era trasformata in chiazze bianche.

Erano queste meravigliose piante i *wapaq*. Grande Corvo ne mangiò alcune, come gli era stato detto, e immediatamente si sentì talmente potente e talmente allegro che con estrema facilità riuscì a trasportare il pesante carico in modo che la balena potesse far ritorno verso casa. *Wapaq* mostrò a Grande Corvo il cammino che la balena doveva percorrere e il modo con il quale riuscire a trovare i compagni. Quando Grande Corvo vide tutto ciò disse al *wapaq*: « O *wapaq*, cresci per sempre su questa terra! » e ai suoi figli, il popolo, disse che avrebbero dovuto imparare qualunque cosa *wapaq* avesse insegnato loro.

Al volgere del secolo il Museo Americano di Scienze Naturali promosse una spedizione di indagine sul Pacifico settentrionale (Jesup North Pacfic Expedition). Questa spedizione raccolse una quantità di dati dagli etnologi russi Waldemar Jochelson e Wladimir Bogoras sulle popolazioni indigene della Siberia. Secondo Jochelson e Bogoras i Coriachi ritengono che il *wapaq* parli a tutti

gli uomini che lo mangiano, anche se non si è sciamani, rivelando « che cosa li angustia quando sono ammalati, o spiegando loro un sogno, o mostrando l'aldilà, o l'oltretomba, o addirittura il proprio futuro ».

Come il lettore avrà senz'altro già capito, i *wapaq* dei Coriachi non sono altro che il familiarissimo fungo agàrico (*Amanita muscaria*) — lo spettacoloso fungo dal cappuccio rosso e dalle chiazze bianche la cui fama presso i popoli Europei è stata per secoli in bilico tra l'accettazione del suo potere magico e di alterazione da una parte, e il timore della morte per il suo veleno che era ritenuto mortale. In realtà, l'agàrico è allucinogeno e non mortale, essendo stato usato per migliaia di anni come sostanza sacra inebriante dalle religioni sciamanistiche delle popolazioni stanziate nelle foreste Euroasiatiche nord-occidentali, con particolare riferimento a quelle dei cacciatori siberiani e dei mandriani di renne. Quest'immensa regione, dal Mar Baltico alla Kamchatka, è l'unica zona al mondo al di fuori dell'America Centrale dove si sa che i funghi sono stati usati massicciamente, in tempi recenti, come veicolo sacro nel ricercare l'inebriamento estatico. (Su scala molto più ridotta e in zone molto delimitate, funghi allucinogeni sono stati usati anche in Nuova Guinea e in Africa). Molto tempo fa, comunque, come Wasson ci ha dimostrato l'uso religioso del fungo agàrico era molto più sviluppato nel Vecchio Mondo; c'era infatti questo famosissimo fungo, « il fungo dell'immortalità » che era una misteriosa pianta divina euforizzante chiamata *Soma* e adorata dai popoli Indo-Europei che invasero l'India dal nord-ovest nel 1500 circa a.C. Ma di quest'identificazione parleremo oltre.

Verso la metà del 1600 e con maggiore frequenza e dettagli dal diciottesimo secolo in poi, un grande numero di viaggiatori stranieri con un indubbio senso dell'osservazione e dell'obiettività ci hanno descritto il rituale inebriante del fungo agàrico presso gli uomini delle tribù della Siberia. A seconda degli usi locali e delle tradizioni, i funghi venivano mangiati crudi o cucinati, freschi o secchi, in forma liquida come infusi o come decotti preparati spremendo il fungo mescolato con delle bacche. Di solito sembra che il fungo venga lasciato un po' a seccare prima di essere consumato — un'osservazione molto significativa se messa in relazione con i principii psicoattivi dell'*Amanita muscaria.*

Con l'avvento dell'antropologia nel diciannovesimo secolo, alcune delle descrizioni delle ebbrezze da funghi e i loro riti inseriti

nel contesto mitologico, hanno perso il loro aspetto folkloristico diventando però più attendibili, benché esistano anche testimonianze molto antiche che ci sembrano di una notevole modernità per il modo con il quale hanno tentato l'approccio all'interpretazione di quelle usanze che per la media degli Europei dovevano risultare molto strane. Notevole fu sotto quest'aspetto, come vedremo in seguito, il lavoro del naturalista tedesco Georg Heinrich von Langsdorf.

L'Amanita muscaria e l'inebriamento da orina

Esiste un aspetto dell'inebriamento con i funghi in Siberia riportato persino dalle fonti più antiche, che deve esser stato particolarmente scioccante per quelli che lo osservavano per la prima volta: il fatto di bere l'orina di un individuo che aveva preso i funghi, ed anche l'orina della renna che aveva mangiato — come sembra usino fare — il fungo agàrico.

Non bisogna pensare che tutte le tribù che hanno usato l'*Amanita muscaria* hanno bevuto anche orina degli intossicati ma la usanza deve esser stata molto diffusa poiché quasi tutti gli osservatori ne hanno parlato: dal Conte Filip Johann von Strahlenberg — un colonnello svedese che trascorse in Siberia dodici anni in qualità di prigioniero di guerra e che ne parla nelle sue osservazioni scritte agli inizi del diciottesimo secolo, — fino agli esperti etnògrafi della fine del diciannovesimo secolo e dei primi del novecento, quando la europeizzazione della Siberia, che aveva avuto inizio nel diciassettesimo secolo non era stata ancora completata e prima che la vita delle tribù venisse radicalmente trasformata, anche nei più remoti villaggi, dall'avvento della Rivoluzione russa.

Com'è prevedibile, non tutti gli Europei che assistettero ai riti che contemplavano l'assunzione dell'orina riuscirono a riferirne con il necessario distacco; e vi sono alcuni passi molto divertenti dai quali si capisce che chi scrive a stento riusciva a credere ai propri occhi, o a ciò che aveva sentito dire in proposito, cercando di non essere troppo particolareggiato per non offendere la sensibilità dei lettori dell'epoca vittoriana. Come già accennato, l'unica eccezione di rilievo fu rappresentata da Langsdorf, il quale nel 1809 pubblicò una descrizione succosa dell'uso del

fungo agàrico presso i Coriachi, compreso il rituale dell'assunzione dell'orina e la sua interpretazione farmacologica. Tralasciò gli aspetti ideologici e fu il primo osservatore ad interrogarsi sulla natura specifica della droga allucinogena contenuta nei funghi; argomento questo che non è stato mai chiarito fino alla fine degli anni '60, esattamente un secolo dopo che un alcaloide chiamato muscarina e che per molto tempo si credette che rappresentasse l'agente allucinogeno più forte tra quelli presenti nel fungo agàrico — e che invece oggi sappiamo è uno dei meno intensi — non venne isolato per la prima volta *nell'Amanita muscaria.*

Dopo aver descritto gli effetti psichici del fungo, che i Coriachi prendevano soprattutto bevendoli in un infuso di bacche o essiccati, Langsdorf descrive il fenomeno dell'assunzione dell'orina:

> Il più strano e il più notevole tra gli effetti procurati dal fungo agàrico è quello che ha sull'orina. I Coriachi sanno sin da tempo immemorabile che l'orina di una persona che ha consumato il fungo agàrico ha un effetto narcotico e un potere inebriante molto più forte di quello dello stesso fungo agàrico e che questo effetto dura per molto tempo dopo la sua assunzione. Per esempio, un uomo può ubriacarsi moderatamente con il fungo agàrico oggi, e domani, dopo averci dormito su si risveglia sobrio, avendo perso ormai l'effetto; ma se lui beve una tazza della sua stessa orina, cade in uno stato di ebbrezza molto più forte di quello causatogli il giorno prima dall'assunzione dei funghi... (Langsdorf, citato in Wasson, 140).

L'effetto inebriante dell'orina, continua Langsdorf, è riscontrato non solo in tutti quelli che regolarmente mangiano il fungo, ma anche in quelli che bevono l'orina di chi ha mangiato i funghi. Sfruttando questa particolare proprietà, i Coriachi riescono a prolungare la loro estasi per parecchi giorni con un numero relativamente modesto di funghi agàrici:

> Supponiamo per esempio che, per raggiungere un'intossicazione normale, il primo giorno siano necessari due funghi. Il giorno successivo, per mantenere questa intossicazione è sufficiente bere l'orina. Il terzo giorno, oltre a bere di nuovo l'orina, che ancora conserva proprietà inebrianti, è necessario aggiungere un mezzo fungo. Con questa aggiunta, l'orina del quarto giorno sarà di nuovo molto potente. Continuando con questo metodo è possibile, come facilmente si può vedere, riuscire a raggiungere l'ebbrezza mantenendone gli effetti per una settimana o

> anche più, unicamente con cinque o sei funghi. Altrettanto strano è il potere sottile del narcotico che si trova nel fungo agàrico e che detiene la sua proprietà attiva mantenendola permanentemente in modo tale da poterla trasmettere anche ad altre persone: l'effetto dell'orina prodotto dall'ingurgitamento del fungo può essere trasferito quindi su di un'altra persona, l'orina di questa seconda persona euforizza un terza, e così via dicendo, dal momento che gli organi della secrezione animale non modificano la sua potenza (140).

Langsdorf, che sembra sia stato l'unico della sua epoca a porsi delle domande così avanzate, cercò di capire non soltanto la psicofarmacologia della droga agàrica, ma anche quale fosse quel qualchecosa di particolare che dava quell'odore e quel sapore all'orina « evidentemente così piacevole », qualità queste che si sapeva appartenevano esclusivamente all'asparago e alla trementina. Per analogia, scrive infatti — ponendosi ancora una volta all'avanguardia dei suoi tempi — vale la pena chiedersi anche se altre sostanze, come l'oppio, il digitale, la cantaridina, possono anche loro trasferire le loro proprietà nell'orina. In ogni caso, conclude, la natura del fungo agàrico

> ...offre agli scienziati, ai medici e ai naturalisti molta materia di ragionamento: la nostra scienza medica senz'altro si arricchirebbe di un rimedio molto potente.

Forse tralasciando l'aspetto relativo all'orina, che orripila gli occidentali. E' il caso di ricordare, d'altro canto (questione già evidenziata da Wasson, per il quale gli aspetti dell'assunzione dell'orina nei riti agàrici siberiani sono stati di rilevante importanza per la sua identificazione del *soma*) che nell'Oriente non occidentalizzato l'atteggiamento verso l'orina è molto diverso da quello prevalente in Occidente. In Asia, ad es., l'orina è costantemente impiegata come farmaco e come disinfettante, mentre in alcune zone è usata anche nelle cerimonie religiose. Anche nel Messico Azteco, io ho trovato parecchi riferimenti all'uso terapeutico dell'orina nel *Codice Fiorentino* di Sahagùn. I medici Aztechi usavano l'orina esternamente per disinfettare le ferite, e la somministravano ad uso interno come bevanda medicinale, nei casi specifici di disturbi allo stomaco e agli intestini. Vorrei però aggiungere che non esistono prove attendibili che l'orina sia stata usata nei riti inebrianti.

La struttura chimica e i suoi effetti

Wasson (139) il quale ha sperimentato l'*Amanita muscaria* su se stesso, ha sintetizzato le diverse conoscenze, raccolte dalla letteratura, sugli effetti soggettivi dei funghi:

> *a*) Gli effetti iniziano dopo quindici o venti minuti e durano per ore.
>
> *b*) Dapprima è soporifico. Uno dorme per circa due ore, ma il sonno non è normale. Non riesce a svegliarsi, e alcune volte è totalmente consapevole dei rumori intorno. In questo stato di dormiveglia certe volte si hanno delle visioni cromatiche che corrispondono, in buona parte, ai propri desideri.
>
> *c*) Alcuni soggetti, dopo essersi svegliati, provano uno stato di eccitazione che dura per tre o quattro ore. E' interessante notare che in questa fase la superiorità di questa droga rispetto all'alcool è particolarmente evidente: ma non è che il fungo agàrico sia semplicemente migliore di altre droghe; esso appartiene ad un ordine superiore e diverso di inebrianti, stando a ciò che dicono coloro che hanno goduto questa esperienza.[1] Durante questo stato il soggetto è spesso in grado di compiere esercizi fisici straordinari ed è felice di compierli.
>
> *d*) Una caratteristica del fungo agàrico consiste nel passaggio delle sue proprietà allucinogene attive nell'orina, e un'altra persona può bere questa orina e usufruire degli stessi effetti... Questa sorprendente caratteristica dell'ebbrezza agàrica è unica nel mondo allucinogeno, per quanto ci è dato di conoscere.

Ora, se non è la muscarina, che è stata isolata nell'*Amanita muscaria* nel 1869, ad essere responsabile di questi effetti, se non è la bufotenina, che recentemente si credeva fosse un agente attivo del fungo agàrico, chi è allora il responsabile?

Studi recenti condotti da un chimico e da un farmacologo dell'Università di Zurigo, il prof. Conrad H. Eugster (35) e il prof. Peter G. Waser (132, 133), hanno finalmente charito quale sia l'agente psicoattivo. Mentre la muscarina è presente nell'*Amanita muscaria* in modo marginale, i più importanti costituenti psicoattivi sono l'acido ibotenico e il muscimolo insieme ad altri che devono ancora essere studiati (107). E' il muscimolo che offre la chiave farmacologica per capire l'usanza dell'assunzione di orina. E' proprio questo argomento che aveva interessato Langsdorf fin

[1] Langsdorf nota che i Coriachi preferiscono di gran lunga il fungo agàrico alla vodka dei Russi, perché l'ebbrezza del fungo non è seguita dal mal di testa o da altri sintomi spiacevoli.

dal lontano 1809. Ma c'è ancora un'altra cosa: i ricercatori hanno scoperto che esiste una conversione naturale dell'acido ibotenico verso il più stabile muscimolo. E ciò è messo in relazione al modo particolare in cui il fungo viene consumato. Per citare Wasson (143):

> L'acido ibotenico è presente nel fungo agàrico fresco in misure variabili dallo 0,03% allo 0,1%. Quando il fungo agàrico viene essiccato, l'acido ibotenico si disintegra e scompare. E' l'unico caso questo in cui si verifica la situazione per cui un agente psicotomimetico si trasforma, attraverso una semplice essiccazione, in un altro principio attivo molto più potente e molto più stabile. Nel mio libro Soma riferisco *in extenso* le quasi unanimi testimonianze, radunate nell'arco di due secoli e attraverso tutte quante le tribù settentrionali stanziate tra la valle dell'Ob fino alla Chukotka, e le testimonianze provano che il fungo agàrico *non* deve essere mangiato fresco: deve essere essiccato, preferibilmente al sole. La conoscenza empirica degli indigeni della Siberia è oggi confermata da Eugster.

Prima di tornare ancora a Wasson e al suo libro Soma, diamo un'ulteriore occhiata ai riti dell'assunzione di orina in Siberia. Secondo Strahlenberg (123):

> I Russi che commerciavano con i Coriachi portavano una specie di funghi chiamati in lingua russa Muchomor, che essi scambiavano con scoiattoli, volpi, ermellini, zibellini e altre pellicce. Quelli che erano ricchi, facevano ampie provviste di funghi, per l'inverno. Quando c'era festa, mettevano i funghi in acqua e li bollivano. Ne bevevano il liquore, che li inebriava; i poveri che non potevano permettersi l'acquisto dei funghi si appostavano durante le feste intorno alle capanne dei ricchi e aspettavano il momento in cui gli ospiti venivano fuori per i loro bisogni; porgevano un recipiente di legno per raccogliere l'orina, che bevevano avidamente; come se le proprietà del fungo fossero rimaste inalterate, e in questo modo anche loro si ubriacavano (citato da Wasson, 140).

Langsdorf, lo ricordiamo, scriveva nel 1809 che i Coriachi preferivano l'ebbrezza procurata con il fungo agàrico a quella della vodka. Questo ci fa pensare che ai primi del settecento, così come per tutto l'ottocento, la tradizione che un tempo era stata esclusivamente appannaggio dei riti inebrianti di funghi attuati dagli sciamani nelle cerimonie religiose, stava scomparendo sotto l'impatto del commercio delle pellicce e dell'europeizzazione della Siberia; qualcosa di simile a quello che accade nel Nord America con l'introduzione del whisky presso gli Indiani i quali erano

stati fino allora abituati a vivere stati onirici di estasi soltanto come profonde esperienze religiose. D'altra parte gli Europei non erano in grado di capire ciò che vedevano o sentivano. Esistono testimonianze del diciannovesimo e del ventesimo secolo che non lasciano dubbi che i funghi erano consacrati e che l'uso che se ne faceva era prettamente magicoreligioso, mettendo gli sciamani in grado di comunicare con gli spiriti (dice Jochelson: « Molti sciamani prima dei loro riti mangiano il fungo agàrico per cadere nella trance estatica », 59). Jochelson sostiene che il consumo dei funghi sacri non era esclusivo dei ricchi e degli sciamani, e che comunque la *Amanita muscaria* rossa era abbondante in territorio Coriaco, il che contraddice l'affermazione di Strahlenberg che i poveri dovevano ricorrere alla pipì dei ricchi per ottenere l'intossicazione.

Credo che il modo in cui Langsdorf descrive il rito dell'assunzione dell'orina con le sue interpretazioni funzionali allo sviluppo economico, anche se corrette, mostrano soltanto una facciata della medaglia. Mi sembra che la comunione della pipì dello sciamano e dei partecipanti, non solo serviva ad economizzare le riserve ma anche a simbolizzare l'unificazione degli officianti gli uni con gli altri, e con lo spirito del fungo. Se così fosse, il vero significato di questo rito curioso sarebbe fondamentalmente lo stesso del passaggio rituale del peyotl da uno all'altro durante il pellegrinaggio degli Huichol, quando dopo aver raccolto il sacro cactus, personificato come Fratello Anziano, ogni pellegrino dà una parte del proprio peyotl a ciascuno dei suoi compagni, ed è usanza comune, mettere direttamente in bocca all'altro un pezzo di cactus. Quest'offerta viene ripetuta parecchie volte in senso anti-orario. « Ognuno dà e ognuno riceve la carne del Fratello Anziano » intona lo sciamano officiante « così tutti quanti sono un unico cuore, così tutto è unito ».

Pare che la muscarina, che sembra provochi abbondanti sudorazioni e crampi in alcuni che prendono i funghi, sia assente nell'orina, in modo che chi beve la propria orina o quella di un altro evita gli spiacevoli effetti collaterali provocati dal fungo. Una volta accettato questo fatto si può facilmente presumere che sia proprio quest'aspetto ad aver contribuito alla diffusone di questa pratica e non piuttosto delle considerazioni economiche, a parte ogni significato simbolico rappresentato dal fungo stesso.

9. R. Gordon Wasson e l'identificazione del «Soma» divino

> Nel secondo millennio precedente la nostra era cristiana, una popolazione che scendeva dal nord-ovest, gli Arii, occupò l'odierno Afganistan e la valle dell'Indo. Era un popolo guerriero, combatteva con carri da guerra; sapeva coltivare il grano; era un popolo per il quale l'allevamento del bestiame, soprattutto bovini, era di grande importanza; infine, era un popolo dalla lingua indo-europea, la lingua Vedica, la madre del sanscrito classico, parente di tutte le nostre lingue europee. Essi portarono una religione tribale, con una casta di preti ereditari, riti e sacrifici elaborati e spesso strani, un pantheon pieno di molteplici divinità e di altri spiriti sovrannaturali e una mitologia ricca delle vicende di tutte queste divintà. Indra, con i suoi fulmini, era il loro dio più importante, e Agni, il dio del fuoco, era oggetto di grande adorazione. C'erano anche altri dei, ma sono troppo numerosi per poterli menzionare tutti. Unico tra tutte queste divinità era Soma. Soma era allo stesso tempo un dio, una pianta e il succo di questa pianta.

Così Wasson inizia il suo importante libro, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, pubblicato per la prima volta nel 1968 e in seguito ristampato nel 1971 in edizione economica. Il sacrificio del *Soma*, secondo la dott.ssa Wendy Doniger O'Flaherty, studiosa di lingua Vedica, che ha parlato in un suo saggio sulla cultura e sulla storia post-Vedica,

> ...era il punto focale della religione Vedica. Se infatti accettiamo il punto di vista per cui l'intera pratica mistica Indù dai tempi delle Upanisad attraverso tutta la meccanicistica metodologica yoga altro non è se non un tentativo di sostituire la visione garantita dalla pianta Soma, allora la natura di tale visione — e dunque anche della pianta — sottolinea l'intero significato della religione indiana, e spiega come ogni cosa di natura mistica legata a questa religione sia pertinente all'identità della pianta (citato da Wasson, 140, pag. 95).

La sfuggente divinità Soma

Ma il problema è proprio qui: nonostante vari tentativi di identificarlo con questa o quella specie siano stati fatti da studiosi di cultura vedica nei due secoli che seguirono alla prima traduzione del Sancrito nelle lingue europee, la sua vera identità rimaneva misteriosa. *Soma* e i suoi riti sono stati celebrati in molti inni, ma il *Rig Veda* veniva cantato dagli antichi poeti-sacerdoti per i loro contemporanei, i quali non avevano bisogno di spiegazioni circa il *Soma,* e anzi contribuirono ad aumentare l'ambiguità intorno alla morfologia della misteriosa pianta divina aggiungendoci tutta una serie di immagini poetiche e di metafore ispirate che difficilmente possono essere considerate — non ne avevano infatti lo scopo — come descrizioni botaniche (ad es.: « signora del cielo » con i piedi radicati nell'ombelico della terra e la corona nei cieli; « mammella divina », « colui che si è rivestito dei roventi raggi del Sole » ed altri).

Tra le piante che gli studiosi della civiltà Vedica hanno identificato con il *Soma* ci sono la *Sarcostemma brevistigma* e specie affini; la *Ephedra vulgaris;* l'*Ipomoea muricata*; diverse specie di *Euphorbia;* la *Tinospora cordifolia* (una pianta rampicante il cui estratto viene usato come afrodisiaco e come cura per la gonorrea nella medicina popolare indiana); la *Peganum harmala,* la *Cannabis indica* (*bhang*) e persino il rabarbaro. Altri hanno suggerito che *Soma* forse è un liquore fermentato o un liquore distillato. Ma non c'è niente nel *Rig Veda* che possa far credere a un processo di fermentazione, e l'alcool distillato era sconosciuto nell'antica India così come lo era nel Nuovo Mondo prima dell'avvento degli Spagnoli, per non parlare dei liquori che per un Indù devoto equivale a un sacrilegio. Comunque, il *Rig Veda* ci spiega esattamente come veniva preparata la meravigliosa bevanda: la pianta essiccata del *Soma* viene mescolata con l'acqua per farla nuovamente gonfiare e quindi pestata. Dopo averla fatta filtrare attraverso un sottile tessuto di lana, l'inebriante liquido giallo scuro veniva bevuto dai sacerdoti Vedici durante i loro riti sacrificali. Gli effetti, così come risulta dalle immagini poetiche degli inni, erano chiaramente quelli che noi oggi definiremmo allucinogeni o psichedelici.

Delle numerose specie citate nel corso degli anni come probabili *Soma,* quella che veniva citata più di frequente era la *Sar-*

costemma, una pianta erbosa priva di foglie con un succo lattiginoso che viene impiegato nella medicina popolare Indiana come emetico. E' vero che *Rig Veda* descrive il *Soma* privo di foglie, ma a differenza della *Sarcostemma* dai fiori rossi, il misterioso *Soma* mancava anche delle radici e dei fiori. Non esistono poi testimonianze che la *Sarcostemma* possieda proprietà psicoattive del tipo descritto negli inni Vedici, come quello nel quale si parla del sacerdote che avendo bevuto il divino *Soma* acquisisce il potere di volare al di là dei limiti del cielo e della terra sentendosi sufficientemente forte per poter prendere la terra con sé e portarla dovunque lui desideri.

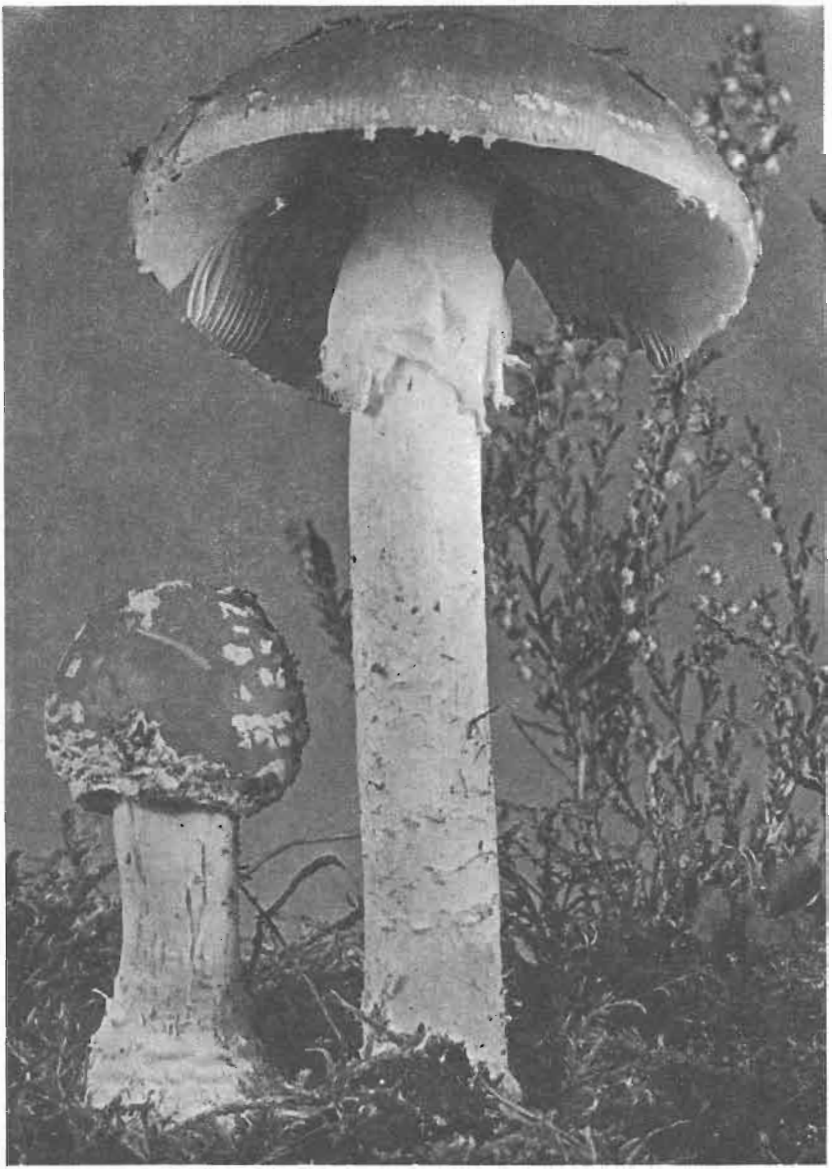
Ma nessuna di queste piante identificate come *Soma,* prima della geniale scoperta di Wasson,

> ...è in alcun modo convincente e tutte sono improbabili per motivi filologici, botanici e farmacologici. Non desta alcuna sorpresa, quindi, che la maggior parte degli eminenti studiosi del ventesimo secolo abbia considerato il problema del *Soma* come insolubile (68).

Ricerca multidisciplinare

Wasson iniziò la sua ricerca sul *Soma* nel 1963, e lo fece partendo da punti di vista completamente diversi da quelli degli studiosi Vedici. Prima di tutto, riconobbe subito la frontiera dei suoi limiti personali e si avvalse di un'équipe di esperti in diverse discipline e tutti di calibro internazionale, affinché lo assistessero nella ricerca. Il problema fondamentale era questo: *Soma* era chiaramente una pianta allucinogena con certi effetti soggettivi ben definiti, ma senza una sua definizione botanica. Nel primo millennio a.C. la vera pianta *Soma* scomparve dai rituali Vedici e il suo nome venne applicato a diversi sostituti, dei quali nessuno ha mai dimostrato di avere gli stessi effetti psichici del *Soma* originale, fatto questo di cui probabilmente i sacerdoti erano a conoscenza. Quest'ipotesi non poteva venir provata, ammise Wasson, ma è ciò che doveva essersi verificato fin dall'inizio:

> Il contrasto tra l'estasi dell'ebbrezza da *Soma* così come viene cantata negli inni, e gli effetti, spesso orribili, di qualunque altro dei suoi tanti sostituti era sempre stato troppo evidente per poter essere ignorato (140).



Amanita muscaria. Il divino *Soma* degli antichi Indo-Europei e il magico fungo allucinogeno dello sciamanesimo siberiano. *Per gentile concessione di R. Gordon Wasson.*

Ma perché mai i sacerdoti avrebbero abbandonato una pianta così divina e miracolosa a favore di sostituti che non avevano le meravigliose proprietà attive del *Soma* originale? Una volta che viene accettata la tesi di Wasson, questo si spiega come un adattamento ambientale; infatti, il fungo agàrico, come lui sostiene, è un fungo che in Eurasia, compresa la patria degli Indo-europei di lingua Veda, cresce soltanto in prossimità dei pini, degli abeti e delle betulle. Dove non esistono alberi di questo tipo non c'è fungo agàrico. I piantatori della zona settentrionale dell'India avrebbero potuto piantare delle conifere ma erano troppo distanti, i funghi avrebbero potuto essere essiccati e trasportati, ma le lunghe distanze e anche altri fattori, come ad es., l'incerta disponibilità stagionale, avrebbero reso necessaria la sostituzione (questa sostituzione era certamente preferibile all'abbandono totale degli stessi riti trdizionali). Probabilmente, e forse addirittura deliberatamente, il vero *Soma* sarebbe stato dimenticato insieme alla sua identità, sebbene il suo significato sacro e i suoi effetti psichici rimangano presenti nel ricordo nelle sfere più esclusive di sacerdoti.

Vorrei aggiungere che le tesi di Wasson possono essere avvalorate facendo un'analogia con il Messico contemporaneo. Ci sono almeno due popolazioni di Indios che tradizionalmente usavano il peyotl nei loro riti terapeutici — i Tepehuanos nel Messico occidentale e (ma senza alcun legame) i Tepecanos di Veracruz — dei quali si sa che recentemente hanno adottato l'uso, importato dopo la Conquista, di sostituire il peyotl con una specie di *Cannabis* (marijuana), perché il peyotl è divenuto troppo difficile e costoso da raccogliere nel suo habitat naturale nel deserto Messicano centro-settentrionale, parecchie centinaia di miglia lontano dal posto dove ambedue le popolazioni indigene risiedono.

L'Orina del fungo agàrico e l'identità del Soma

Arriviamo dunque a un punto cruciale nello sviluppo della discussione sull'*Amanita muscaria*, e che tra gli studiosi ha scatenato dibattiti senza fine. Le proprietà psicoattive del fungo agàrico, lo ricordiamo ancora una volta, sono uniche tra gli psiche-

delici poiché passano inalterate attraverso i reni, il che spiega il motivo per cui in Siberia fosse assunto in due diverse maniere:

> *Prima Maniera*: Prenderla direttamente, e per « direttamente » io intendo mangiare il fungo crudo o bevendone il succo spremuto, o mescolato con acqua o con acqua e latte o panna, alcune volte con l'orzo e miele; alcune volte mescolato con erbe del tipo *Epilobium* spp.
>
> *Seconda Maniera*: Prenderla bevendo l'orina della persona che ha ingerito il fungo agàrico nella *Prima Maniera* (140).

Ora, dice Wasson, il *Rig Veda* parla senza ombra di dubbio di *due forme* di *Soma*. In se stessa questa non è certo una nuova scoperta ma, nota Wasson, gli interpreti dei sacri inni, che non sanno niente di etnobotanica e di chimica dell'*Amanita muscaria*, stabiliscono spesso che la prima forma era succo di *Soma* da solo e la seconda *Soma* mescolato con panna o latte. Wasson riesce a dimostrare che esistono delle analogie parallele tra queste forme e quelle dello sciamanesimo in Siberia. I poeti descrivono il dio Indra e i sacerdoti come persone che bevono *Soma* e poi lo orinano. Un verso famoso, citato dal noto studioso di Sanscrito Daniel H. H. Ingalls (58) dell'Università di Harvard in una recensione del *Soma* di Wasson, indirizza al dio Indra la seguente strofa:

> Come un cervo assetato, vieni qui a bere.
> Bevi Soma, e bevine quanta ne vuoi.
> Pisciala giorno dopo giorno, tu, oh generoso,
> Tu hai ingoiato la tua forza maggiore.

Questi versi non possono non ricordarci la stretta associazione tra il fungo agàrico e la renna in Siberia. La stessa cosa si può dire per quelle parti dei *Rig Veda* che si riferiscono ai Rudra, delle divinità zoomorfiche, che proteggono il bestiame, bevono e orinano *Soma*, sotto forma di brillanti cavalli colorati.

Wasson non intende con ciò affermare che i sacerdoti Veda bevano orina di *Soma*, ma cita dei passi dai primi testi sacri e dagli ultimi nei quali infine si fa riferimento a pratiche analoghe a quelle che avvenivano in Siberia — cfr. l'esortazione di Zarathustra nel *Gatha* della *Avesta*, *Yasna*, 48.10: « Quando la smetterai (O Mazdah) con quest'orina della tua ubriachezza con la quale i sacerdoti ingannano diabolicamente il popolo? ».

La disputa continua

Come c'era da aspettarsi, l'identificazione del *Soma* come un fungo non venne accettata con lo stesso entusiasmo presso tutti gli studiosi della cultura Veda, e non tutti quelli che accettano la ipotesi di base — che il *Soma* era il fungo agàrico — sono d'accordo con le interpretazioni degli antichi testi. Il prof. Ingalls, ad es., concorda con l'identificazione del fungo agàrico ma non con la teoria del *Soma* orinato. La critica più veemente proviene da un eminente studioso Britannico, John Brough, Docente di Sanscrito all'Università di Cambridge (16), il quale insiste nel ritenere impossibile la identificazione di *Soma* se non è basata sul testo del *Rig Veda* — un compito insoluto per gli studiosi vedici — e inoltre ritiene che ogni parallelo con culture estranee alla sfera Indo-Iraniana, come quella della Siberia, è estraneo e irrilevante. Wasson rispose dettagliatamente (143) in una pubblicazione edita dal Harvard's Botanical Museum, dove sottolinea un punto importante per tutte le discipline — siano esse umanistiche, scientifiche, o sociologiche — e aggiunge:

> Facciamo in modo che gli studiosi della cultura Veda la smettano di nutrirsi del *Rig Veda* o l'uno con l'altro. Facciamo in modo che stabiliscano buone relazioni con il mondo esterno, con i botanici, con i chimici, i farmacologi e i fisiologi: con gli antropologi, gli studiosi delle religioni di antiche civiltà e quelli che si occupano della preistoria, delle civiltà tuttora vive, di quelle moribonde e di quelle già morte. L'articolo di Brough in ogni pagina rivela il suo bisogno (che lui non sente) per questi contatti interdisciplinari dinanzi ai quali per principio lui chiude gli occhi e si tappa le orecchie. Se nella vecchia generazione di studiosi Vedici ce ne sono alcuni per i quali questa opportunità di allargare gli orizzonti è fastidiosa, certamente sarà considerata con vivo entusiasmo dagli studiosi più giovani.

E non solo dai più giovani. La grandezza di una scoperta, scrive il Prof. Ingalls nel summenzionato commento al libro di Wasson,

> ... dipende dalle ulteriori scoperte che essa ci permette. Per me, l'identificazione del Soma con un fungo allucinogeno è più della semplice soluzione di un antico puzzle. Prevedo che molti campi di ricerca, grazie a questo contributo, riusciranno a trarne nuova linfa e progredire. In pochi paragrafi vi indicherò soltanto una di queste strade, una strada che io ho percorso anche se per un breve tratto (58, pag. 190).

Egli scrisse che la lettura di Wasson lo stimolò a studiare il Libro 9 dei *Rig Veda,* che tratta dettagliatamente del *Soma,* con il risultato che cominciò a percepire una notevole differenza tra gli inni del *Rig Veda* dedicati al *Soma* e certi altri inni:

> Mi sembra che i due poli siano rappresentati dagli inni Soma e dagli inni Agni. Le due divinità rappresentano le due grandi strade tra questo e l'altro mondo... E vi passano attraverso tirando dritto; esse sono i grandi canali di comunicazione tra l'umano e il divino: il sacro fuoco e la sacra bevanda.[1] Per esemplificare il discorso, vorrei differenziare gli inni Agni e gli inni Soma in questo modo. Il tipico inno Agni sovrappone ad un rituale già determinato un prototipo mitico, con il « *prathamani dharmani* ». Il rituale è officiato per riattivare il prototipo ed offrire ai partecipanti la forza dei loro antenati semi-divini. Gli inni Soma, invece, impiegano il loro concentrato immaginario in modo alquanto diverso. L'ascesa di Soma verso il fiume dei cieli non è un atto realizzatosi nel passato mitologico. Esso avviene nel presente, così come il succo di Soma attraversa scrosciando la gola (143, p. 191).

Gli inni dedicati ad Agni sono riflessivi, mitologici, alla ricerca dell'armonìa tra questo mondo e quello sacro pur essendo sempre consapevoli della differenza, mentre gli inni *Soma* si concentrano sull'esperienza immediata:

> Io parlo di due forme di espressione religiosa e di sentimento religioso, uno costruito intorno al fuoco terrestre, con un rituale giornaliero: calmo, riflessivo, quasi razionale; l'altro costruito intorno all'esperienza Soma che non è stata mai regolarizzata dal calendario, che ha sempre rappresentato un evento eccitante, immediato, trascendente la logica dello spazio e del tempo (143, p. 191).

Vi sono numerose analogie tra questi riti e quelli più eccitanti e specifici del peyotl fra gli Huichol messicani. Di nuovo troviamo la stessa contrapposizione: da una parte, il dio fuoco, contemporaneamente fuoco sacro terreno e mediatore tra il mondo quotidiano e il mondo al di là, il grande sciamano del

[1] Come il trivalente dio del fuoco — fuoco terrestre, luce, e fuoco solare — nell'antico culto Vedico e in quello Hindu, il dio Agni é secondo soltanto a Indra. Egli è figlio dei due ramoscelli incrociati per appiccare il fuoco, alcune volte chiamato « le due madri » di Agni. Il termine Vedico *Agni* ha la stessa origine del termine Latino *ignis* = fuoco, e naturalmente anche del termine inglese *ignite.*

fuoco che conduce i *peyoteros* verso il passato mitico; e dall'altra parte l'allucinogeno divino, il Cervo-Peyotl, e la subitanea esperienza estatica che trascende la dimensione del qui e subito e del là e allora. Ma questo discorso ci porterebbe troppo lontano (cfr. Capitolo dieci e undici).

Un nuovo metodo d'indagine

Wasson (142) si imbarcò in un « nuovo metodo d'indagine » che gli permise di giungere all'affascinante conclusione per cui il vero concetto dell'Albero della Vita e dell'Erba Meravigliosa che cresce alla sua base secondo il folclore di molti popoli, avrebbe potuto avere la sua origine nella relazione esistente tra il fungo agàrico ed alcuni alberi, soprattutto la betulla e il pino. In tutta la Siberia, nota infatti, la betulla è considerata l'albero sacro dello sciamano, sul quale egli si arrampica durante lo stato di trance per raggiungere l'Aldilà:

> Uno Holmberg, nel suo « Mithology of all Races », ci ha riassunto tutte le credenze popolari intorno alla betulla. Lo spirito della betulla è una donna di mezz'età che alcune volte appare dalle radici o dal tronco dell'albero in risposta alla preghiera della persona devota. Si mostra fino alla vita, lo sguardo grave, i capelli ondeggianti, il petto nudo e il seno gonfio. Ella offre latte al supplice. Non appena ha bevuto, la sua forza cresce a dismisura... In un'altra versione l'albero produce « un divino liquore giallo ». Che cosa altro può essere se non il « *pavamana* giallo scuro » del *Rig-Veda*? Molte volte abbiamo sentito parlare del Cibo della Vita, dell'Acqua della Vita, del Lago del Latte nascosto, pronti a sgorgare dalle radici dell'Albero della Vita. Là dove l'Albero cresce vicino all'Ombelico della Terra, l'Axis Mundi, l'Albero Cosmico, il Pilastro del Mondo. Che cos'altro può essere se non il Signore-del-Cielo che noi troviamo nei *Rig-Veda*? Le immagini sono ricche di sinonimi. Il Lago del « liquore celeste » è spesso custodito da uno spirito sentinella, un Serpente, e in cima all'albero noi ascoltiamo un uccello eccezionale, capace di volare alle alture più elevate, dove gli dei si radunano in conclave (pagg. 211-213).

Wasson sostiene che questo tema ben conosciuto abbia le sue origini nella foresta Euroasiatica e non, come molte volte è stato suggerito, nella Mesopotamia e nell'antico Medio Oriente, dove

il rito è presente nell'epica Gilgamesh dei Suméri e, anche se in forma diversa, nel Libro della Genesi. Se la ricostruzione è esatta, conclude Wasson,

> ...il Soma dei *Rig-Veda* viene inglobato nella storia religiosa e nella preistoria dell'Eurasia, le sue origini vengono quindi definite, le sue parentele diventano numerose. Il suo ruolo nella cultura umana può risalire indietro verso il tempo lontano in cui i nostri avi vissero per la prima volta con la betulla e il fungo agàrico, ma forse dovremmo risalire più indietro ancora verso il Mesolitico e il Paleolitico.

Se il suo ruolo è tanto antico, forse ci aiuterebbe a capire la sorprendente analogia con l'arte Maya e con i rituali e le tradizioni sciamaniche di altri popoli indigeni del Nuovo Mondo.

Antichità e origini del culto del fungo

Naturalmente si può argomentare che le due grandi tradizioni di funghi, quella degli Indiani del Nuovo Mondo e quella dei popoli dell'Eurasia, sono autonome e prive di legami dal punto di vista storico, essendo cresciute spontaneamente nelle due regioni in seguito a necessità psicologiche simili e a condizioni ambientali simili. Ma siamo sicuri che non c'è relazione tra di loro?

Alcuni studiosi delle civiltà preistoriche parlano di possibili anche se sporadici contatti attraverso l'Oceano Pacifico tra le nascenti civiltà del Nuovo Mondo e i loro contemporanei nell'Asia orientale e meridionale, forse intorno al secondo millennio a.C. L'Occidente, fino a poco tempo fa, ha sottovalutato eccessivamente le capacità marinare dei primi Cinesi, le cui navi più di 2000 anni fa erano già molto grandi ed adatte ad affrontare gli oceani molto più di quelle dell'Europa medioevale; inoltre erano equipaggiate con un timone di un tipo adottato dagli Europei soltanto poco prima che Colombo si imbarcasse nel suo primo viaggio di esplorazione. Tra le altre cose, va ricordato che furono i Cinesi ad inventare il compasso. Quindi furono in grado, almeno potenzialmente, di attraversare il Pacifico, sia che l'abbiano fatto o no. Ora *se*, come sembra probabile, i Cinesi un tempo usavano ritualmente un fungo allucinogeno e

lo impiegavano nei riti religiosi e nella medicina[2] e se alcuni di questi sapienti raggiunsero il Nuovo Mondo, sia per un caso o per un progetto, essi avrebbero potuto benissimo introdurre le loro avanzate conoscenze farmacologiche nella cultura degli antichi Messicani, o almeno l'idea del sacro fungo. La stessa cosa si può dire dell'India, il cui calendario, molto simile a quello della Cina, presenta una impressionante rassomiglianza con quello Messicano dell'epoca pre-Hispanica. Ma effettivamente ci sono troppi *se*.

Se consideriamo la provata antichità degli allucinogeni nel Nuovo Mondo, ci sembra più ragionevole ritornare alle argomentazioni di La Barre e considerare il problema nel contesto del fenomeno estatico-sciamanistico nel suo insieme. Le radici del culto del fungo nel Nuovo Mondo, così come quelle di altri allucinogeni rituali, devono aver avuto un substrato comune di vari elementi pan-Euroasiatici-Americani-Paleo-Mesolitici, il che retrodaterebbe non soltanto l'evoluzione della capacità di navigazione transoceanica dell'antica Cina o dell'Asia meridionale, ma addirittura la prima emigrazione nel Nuovo Mondo. In questo caso, noi potremmo considerare il fungo delle tribù Paleo-Siberiane come il prototipo di tutti quegli allucinogeni rituali che proliferarono così spettacolarmente tra gli Indiani del Nuovo Mondo, e i sacri funghi dell'America Centrale come i discendenti lineari del fungo agàrico.

Quest'approccio è il più plausibile e Wasson stesso ha tracciato una mappa di una serie di nomi comuni usati per indicare il fungo agàrico nei linguaggi Indo-Europei e in quelli Proto-Uralici, lingue che cessarono di essere parlate intorno al 6000 a.C. (il termine Proto-Uralico era *panx*, precedente al *pango* Ob-Ugarico, al *pangkh* Gilyak, e al nostro *fungus o punk*)[3]. Il settimo millennio a.C. è naturalmente posteriore al grande esodo dei cacciatori proto-Americani che trasportarono con sé la loro cultura nord-asiatica

[2] Wasson (140, pagg. 80-92) offre una convincente interpretazione del celebrato *Ling Chih*, il fungo sovrannaturale dell'immortalità e della potenza spirituale, rappresentato spesso nell'arte cinese sin dall'antichità, che basa le sue radici nel divino fungo allucinogeno — cioè il *Soma = Amanita muscaria* — anche se nelle sue numerose forme artistiche può ispirarsi al *Ganoderma lucidum* una specie di fungo legnoso non commestibile.

[3] Il termine *punk* tra i vari significati, in inglese contempla anche quello botanico di « fungo secco » (N.d.T.).

e l'eredità complessiva della Siberia fino all'Alaska, attraverso la fetta di terra di Bering, un corridoio di terra formato da una tundra che si estendeva per migliaia di miglia e che restò sommersa quando il livello del mare si alzò di 200-300 piedi (dai 60 ai 90 metri circa) con l'avvento dell'ultima glaciazione del Pleistocene, 12.000 anni fa.

Per quanto possa essere lontano nel tempo, possiamo chiaramente immaginare che il Proto-Uralico era un linguaggio ancora di là da venire quando qualche avventuroso sciamano di uno sconosciuto popolo di cacciatori Paleo-Euroasiatici scoprì per la prima volta le proprietà psicodinamiche del fungo agàrico, magari mentre esplorava il suo ambiente non soltanto per cercare qualche specie medicinale ma anche per trovare delle piante capaci di trasportarlo verso diversi, strani, piani della sua esistenza.

La scoperta degli allucinogeni: deliberata o casuale?

Arriviamo dunque al discorso cui avevamo accennato nella Introduzione in relazione alle piante allucinogene in generale: è quasi impossibile immaginare che la scoperta delle qualità metamorfiche di alcuni funghi aspri che chiaramente erano inutilizzabili ai fini culinari sia stata determinata dalla consapevole ricerca di agenti psicodinamici e addirittura la sperimentazione per tentar di trovare il modo migliore atto ad attivare od aumentare gli effetti. Come abbiamo visto, questa condizione si può applicare soprattutto al fungo agàrico, il quale deve essere essiccato, probabilmente sotto il sole, per raggiungere l'effetto desiderato.

D'altra parte, il fatto che i funghi del Messico vengano mangiati crudi e freschi[3] potrebbe indicare, così almeno io suppongo, che le sue proprietà magiche sono state scoperte per caso quando il popolo che era già abituato ad usare i funghi selvatici li provò come cibo. Forse è stato così. E probabilmente in un periodo molto lontano deve essere andata in questo modo. Ma per supporre questo degli antenati degli Indiani di Oaxaca, biso-

[3] Come Wasson mi ha riferito, un metodo molto comune anticamente di consumare i sacri funghi era quello di spremerli per ottenere il succo, e poi berlo: lo stesso modo con il quale prendono il *Soma* in Asia. Comunque, li mangiavano anche crudi, spesso con miele, come fanno spesso anche oggi gli Indiani del Messico.

gnerebbe immaginarli come primitivi che raccattavano in modo quasi indiscriminato tutto quello che all'apparenza poteva sembrare commestibile — una visione questa che non corrisponde assolutamente alle nostre conoscenze riguardo il comportamento dei raccoglitori di cibo o quello dei cacciatori primitivi tecnologicamente più progrediti o dei primi coltivatori. Inoltre, un ambiente nel quale crescono i funghi non è assolutamente privo di altri tipi di cibi, anzi, facilmente se ne trovano di ben più saporiti del piccolo e fragile fungo sacro.

Quello che noi non dobbiamo mai dimenticare è che i popoli antichi o pre-industriali che vivono in armonìa con il loro ambiente hanno ereditato un livello di conoscenza del mondo naturale maggiore del nostro, poiché da questa dipende la loro sopravvivenza; in tal modo essi sanno distinguere velocemente e molto spesso con maggiore accuratezza di noi nel discernere tra questi fenomeni. Ricordiamo inoltre che i funghi che si usano normalmente in cucina e i funghi sacri non appartengono alla stessa categoria, ed essi dovevano senz'altro esserne a conoscenza, come lo sono gli Indios contemporanei.

Come abbiamo già detto prima, i Matlatzinca — che vivono a circa un centinaio di miglia a sud-ovest di Città del Messico, in una vallata circondata da foreste di pini e sulla quale sovrasta il maestoso vulcano Toluca alto 15.000 piedi (circa 4.500 metri) — si sono aggiunti di recente alla lista crescente delle popolazioni che usano il sacro fungo. Nella loro alimentazione figurano anche delle specie selvatiche comuni, il che li fa rientrare all'interno della categoria dei « micòfili » ideata da Wasson. Comunque, i funghi sacri e quelli comuni non possono essere messi insieme in una categoria che abbracci tutti i « funghi ». Infatti, le specie allucinogene sono considerate a parte, poiché vengono raggruppate in relazione a fenomeni sovrannaturali come Dio, la Vergine Maria, i santi, gli avi, gli spiriti della montagna, e simili.

L'intera tassonomìa dei funghi dei Matlatzinca è stata studiata nel suo complesso dal linguista Messicano Roberto Escalante, e io gli sono debitore per le notizie che seguono e che mi sono state fornite da lui. (Vedi anche 33 e 34).

Per i Matlatzinca, così come per altri Indiani della Mesoamerica, i funghi commestibili sono di vitale importanza per la loro alimentazione poiché essi crescono durante periodi di carestia, quando il mais cresce nei campi ma ancora non è arrivato il mo-

mento del raccolto. Durante la stagione delle piogge, quando c'è poco lavoro nei campi, la raccolta di funghi coinvolge l'intera famiglia, senza distinzione di sesso o di età, e quindi il criterio di scelta e di identificazione deve essere estremamente familiare a ognuno dei raccoglitori.

Una tassonomia dei funghi degli indiani messicani

Non sono meno di 57 le specie o varietà che sono state classificate, catalogate fino al più piccolo dettaglio, comprese le caratteristiche esterne e gli usi specifici di ogni singola varietà. Si riconoscono due gruppi non allucinogeni, uno è identificato con il generico prefisso *xi* (macchie di fuliggine), l'altro con *chho*, seguito da frasi più specifiche o termini che identifichino la specie secondo il suo habitat, colore, forma, struttura fibrosa, identità con altri oggetti, e altro — ad es.: il Grande Fungo Verde del Mais, il Fungo delle Zucche (cioè simile a una zucca), il Fungo della Betulla. I Matlatzinca inoltre, sanno perfettamente quali specie sono « simili » — ad es., nascono nello stesso periodo — il che serve ad identificarli meglio quando c'è una specie commestibile molto simile a una specie velenosa. In particolare, i funghi vengono suddivisi in tre parti: la cappella, chiamata « la sua piccola faccia », lo stelo o gambo « il suo piedino » e le lamelle « la sua anima »; benché alcune specie usate dai Matlatzinca come la vescica di lupo, consistano quasi esclusivamente della « sua piccola faccia ». In ogni caso, per riuscire ad identificare il fungo, gli Indiani lo osservano dapprima nel suo insieme, poi la « sua piccola faccia » e quindi « il piccolo piedino », e soltanto alla fine l'interno. Inutile dirlo, questa attenta osservazione è particolarmente importante quando vi sono specie commestibili estremamente simili a quelle velenose, come ad es., le specie commestibili dell'*Amanita*.

Ora, in contrasto con le specie commestibili identificate dal prefisso generico *xi* o *chho*, che vuol dire fungo, la specie allucinogena sacra, *Psylocibe muliercula* — che viene raccolta vicino alle rive dei fiumi e che deve sempre essere rimpiazzata con un'offerta di fiori selvatici — non viene chiamata « fungo » ma viene identificata con personaggi divini: *ne-to-chu-tàta* = (caro)

piccolo sacro signore, o, in spagnolo, *santito*, letteralmente *santo* ma che sta a significare anche: avi, divinità antiche, e simili.[4]

La tassonomia dei funghi dei Matlatzinca, che differenziano i funghi commestibili da quelli allucinogeni, appartenenti a una categoria diversa insieme alle divinità e agli spiriti, ci dimostra non soltanto che la conoscenza del mondo vegetale era molto più profonda quando la vita stessa dell'essere umano dipendeva da essa, ma anche che non possiamo stabilire alcuna relazione funzionale tra i funghi necessari alla alimentazione quotidiana e i funghi come entità divine o mediatori tra l'uomo e il sovrannaturale. Per la maggior parte di noi, tutti i funghi, sacri o commestibili che siano, si assomigliano tutti, ma per gli Indiani essi rappresentano delle esperienze completamente distinte.

I funghi allucinogeni del Messico settentrionale

Alla luce dei fatti, la situazione etnografica ed etnobotanica in Nord America ci prova e ci conferma proprio questo. Mentre noi non possiamo appoggiarci a nessuna prova evidente che dimostri l'impiego di funghi psicoattivi da parte degli indigeni Americani del Messico settentrionale, nonostante importanti funghi commestibili facciano parte della loro dieta, è un dato di fatto che — come abbiamo già detto in un capitolo precedente — nel Nord America cresce un certo numero di varietà che contiene la psilocibina ed altri composti allucinogeni tra cui si trovano le specie della *Psilocybe*. Inoltre, come La Barre ha puntualizzato (68) la varietà rosso fiamma della *Amanita muscaria* — la specie sacra degli Euroasiatici nord-settentrionali — cresce non soltanto in Asia e in Europa ma anche in British Columbia, Washington, Oregon e Colorado, così come nella Sierra Madre del Messico. La varietà gialla cresce ovunque nel Nord America, anche nel nord-est, soprattutto nelle foreste di conifere e di betulle, l'habitat ideale della *Amanita muscaria* anche nel Vecchio Mondo.

[4] *Ne-to-chu-tàta*, si dice, è in grado di diagnosticare una malattia e di prescrivere la medicina adatta, e addirittura massaggiare l'organo afflitto. Provoca meravigliose visioni, di fiori, di stelle e di giardini, tanto belle quanto terribili come quelle del sangue che fuoriesce dai rami delle piante, serpenti, scheletri e corpi smembrati. Soprattutto queste ultime sono ricorrenti in quelle visioni di smembramento e di scarnificazione riferite dai Matlatzinca, o da altre popolazioni primitive, nelle iniziazioni sciamaniche.

Noi non riusciremo mai a sapere se i primi Americani mantennero il ricordo delle meravigliose e prodigiose caratteristiche della pianta quando incontrarono il fungo agàrico nel loro nuovo ambiente settentrionale, né tantomeno se i loro discendenti la sperimentarono. Non esiste alcuna traccia dell'uso del fungo agàrico nelle tradizioni orali che noi abbiamo registrato. Ancora in epoca storica l'orina degli sciamani era considerata ricca di poteri magici e terapeutici, presso alcune tribù della Costa nordoccidentale; gli sciamani conservavano la loro orina con molta attenzione in recipienti riservati proprio per questa finalità ed essi stessi o altri la difendevano dagli spiriti maligni, magari soffiandola dentro alcuni tubi in direzione dello spirito maligno sovrannaturale. Anche gli Eschimesi dell'Alaska, la cui cultura si formò in Siberia circa 13.000 anni fa, rispettano l'orina per via dei suoi poteri magici, ed hanno un'alta considerazione per la vescica in quanto sede di particolari poteri magici. Possono queste credenze essere reminiscenze di una tradizione ancora più antica, e cioè quella di bere orina intossicata dal fungo agàrico? Se è così, ogni conoscenza è andata ormai perduta, dal momento che in Messico il ruolo di fungo della divina conoscenza, che in Eurasia era rappresentato dall'*Amanita muscaria*, qui è rappresentato da un fungo di aspetto e tassonomìa completamente diversi.

Quello che noi sappiamo è che quando i cacciatori di bisonti e di mammuth raggiunsero la regione del Rio Grande e ivi si sistemarono nel Tardo Pleistocene, essi trovarono un nuovo euforizzante rituale, altamente tossico: il rosso seme della *Sophora secundiflora*, che i loro discendenti usarono per almeno 10.000 anni nelle loro estasi sciamaniche e nei culti terapeutici, fino a quando la cultura autònoma degli Indiani fu costretta a soccombere all'espansionismo Anglo-Americano e il più benigno peyotl venne adottato come il sacramento di una nuova, sincretistica religione pan-Indiana.

10. La «radice diabolica»

Il primo cactus allucinogeno raffigurato nell'arte primitiva Americana è un membro della famiglia dei *Cereus*, alto e a forma di colonna, il *Trichocereus pachanoi*, che contiene mescalina e che i guaritori della costa del Perù chaimano *San Pedro* (113). Il *San Pedro* è stato identificato nelle ceramiche funerarie e nelle stoffe dipinte di Chàvin, la più antica tra le numerose civiltà Andine, risalente al 1000 a.C. circa, ed anche nell'arte cerimoniale delle successive culture Moche e Nazca; il che ci conferma che questo sacro cactus psichedelico nel Sud America occidentale ha un pedigrée culturale di almeno 3000 anni.

Ma il più importante, il più complesso dal punto di vista chimico ed etnografico, allucinogeno della famiglia dei cactus — che ha sempre sollevato un notevole interesse storico, popolare, scientifico e religioso (persino la legge se ne è interessata) data la continuità della sua utilizzazione dai tempi più remoti fino ai giorni nostri — è il piccolo e senza spine cactus dell'America settentrionale, nel deserto di Chihuahua, la *Lophophora williamsii*, meglio nota sotto il nome di « peyotl ».

Nonostante il suo habitat naturale sia relativamente circoscritto — si estende dal bacino di drenaggio del Rio Grande nel Texas del sud fino alle alte pianure del Messico settentrionale, tra le montagne occidentali e quelle orientali della Sierra Madre, ad una latitudine vicina al Tropico del Cancro — il peyotl è sempre stato tenuto in grande considerazione dagli antichi abitanti della Mesoamerica, dove la sua prima raffigurazione artistica — in ceramiche funerarie trovate nel Messico occidentale — datano intorno al 100 a.C.-200 d.C. E' ancora altamente stimato da molti Indiani, e per una delle popolazioni indigene, gli Huichol, rappresenta il fulcro, così come era nel periodo pre-Hispanico, del sistema religioso sciamanistico e di quei rituali che sono riusciti a non farsi intaccare dall'influenza Cristiana.

Lophophora williamsii. Il Peyotl in fiore, proveniente da una coltivazione sulle sponde del Rio Grande in Messico.

Infine, il cactus divino degli Huichol e di altre antiche popolazioni si è evoluto nel sacramento di una nuova religione: il culto pan-Indiano del peyotl, nato in seguito a una profonda crisi spirituale e socio-culturale avvenuta nel secolo diciannovesimo, e che si diffuse dal Texas fino alle grandi Pianure Canadesi. Ora è stato incorporato nella Native American Church che vanta 225.000 aderenti al culto. La sua grande storia, e quella della lunga lotta da parte degli Indiani, degli antropologi e dei difensori delle libertà civili per far legalizzare il peyotl contro le leggi sulla droga (sia federali che statali) assurde dal punto di vista scientifico e discutibili dal punto di vista costituzionale, sono sta-

te documentate da La Barre nel suo testo *The Peyote Cult.* Pubblicata per la prima volta nel 1938, quest'opera antropologica, ormai divenuta un classico, è stata stampata e ristampata più volte: le ultime edizioni sono uscite nel 1969 e nel 1974.[1] In questo e nel prossimo capitolo, cercherò di fornire una interpretazione personale — in base alla mia propria esperienza — della forma e del significato del « peyotismo » nell'ambiente aborigeno Messicano, dal quale certamente si è poi diffuso nel Nord America determinandone l'uso. In definitiva possiamo dire che lo sviluppo del culto in Messico sia stato l'avo ancestrale della sua massiccia diffusione.

Una « fabbrica di alcaloidi »

Il peyotl è di solito identificato con il suo alcaloide più famoso, la mescalina, ma questa è soltanto uno dei trenta alcaloidi diversi che sono stati isolati, insieme ai suoi derivati amminici da questa pianta incredibile che giustamente Schultes (108) definì « una vera e propria fabbrica di alcaloidi ». La maggior parte di questi costituenti appartiene alle feniletilammine e dal punto di vista biogenetico è correlata alle isochinoline; e quasi tutti i costituenti, chi in un modo chi in un altro sono biodinamicamente attivi, con la mescalina come principale agente produttore di visioni (cfr. p. 15 e sgg.).[2] Ma il peyotl è una pian-

[1] Nel Nord America, la letteratura antropologica sul peyotl è piuttosto ricca, e gli studi più importanti sono gli scritti di Omer C. Stewart e di David F. Aberle sul peyotismo Ute e Paiute, raccolti nel loro libro *The Peyote religion among the Navaho* (1966), e il testo di P. Slotkin, *The Peyote Religion* (1956). Quest'ultimo è piuttosto interessante perché Slotkin che era un antropologo si convertì alla Chiesa Indigena Americana e ne divenne sacerdote. Con il suo libro lui intendeva « offrire una documentazione sul Peyotismo per i Bianchi, dal punto di vista dei Peyotisti », così scrisse nel 1956. A proposito della libertà religiosa dei « peyotisti » Indiani, sostenuta dagli antropologi, v. La Barre *et al.* « Statement on peyote » in *Science* (1951).

[2] E' stato trovato che il cactus gigante del saguaro (*Carnegiea gigantea*, noto anche come *Cereus giganteus*) presente nel deserto di Sonora nell'Arizona e nel Messico settentrionale, contiene tre alcaloidi affini agli alcaloidi tetraisochinolinici della *Lophophora williamsii* (peyotl). Questi sono la carnegina, la salsoidina e la gigantina, e quest'ultima si dice che provochi reazioni allucinogene (17, pagg. 320-329). Come abbiamo già notato, la dopamina è stata isolata dallo stelo del saguaro. Il frutto del Saguaro era amato dagli Indiani della regione, che lo usavano anche per preparare un

ta allucinogena molto complessa, poiché i suoi effetti non comprendono unicamente immagini colorate molto vivaci o aureole luminose che sembrano circondare gli oggetti del mondo naturale ma anche allucinazioni auditive, gustatorie, olfattive, e tattili, sensazioni di perdita del peso, senso macroscopico, con alterazioni percettive spazio-temporali. A causa dell'interazione fisiologica dei differenti alcaloidi contenuti in tutta la pianta, Schultes era estremamente cauto nell'identificare gli effetti della mescalina sintetica, (così ben descritti da Aldous Huxley), con le esperienze psichiche dei peyotisti Indiani.

Sebbene la Chiesa non abbia esitato ad impiegare le misure più drastiche per bandire l'uso del peyotl tra gli indigeni definendolo « la radice diabolica » e, ad un certo punto si sia sbilanciata talmente tanto da identificare il suo consumo con il cannibalismo (!), il culto del sacro cactus sopravvisse alla repressione Coloniale; i poteri terapeutici sovrannaturali che ad esso venivano attribuiti rimasero intatti. Uno dei motivi fu certamente l'isolamento fisico nel quale vivevano alcuni dei gruppi che più amavano il peyotl. Gli Huichol e i loro vicini cugini, i Cora, ad esempio, continuarono a godere di una discreta libertà dal dominio degli Spagnoli, persino quando il loro arido territorio nella Sierra Madre occidentale era caduto e posto sotto l'egida militare Coloniale nonché ecclesiastica, intorno al 1722. Vennero costruite delle missioni ma gli Indiani riuscirono a resistere alla conversione. Ci fu una certa acculturazione, ma gli Huichol dal punto di vista ideologico e fisico continuarono a restare piuttosto autònomi, condizione questa che si accentuò maggiormente dopo l'indipendenza del Messico. E' proprio questo isolamento dal contesto sociologico e religioso dei conquistatori che può ampiamente spiegare perché i 10.000 Huichol siano riusciti a mantenere la loro eredità religiosa pre-Europea in modo molto più massiccio di tutti gli altri Indiani Mesoamericani.

Nel Messico moderno il peyotl veniva normalmente venduto al mercato come pianta medicinale di grande importanza. Né,

forte liquore alcoolico che veniva consumato durante una festività, che si chiamava *Navaìta,* dal termine in lingua Pima *navaìt,* una bevanda intossicante o vino (gli Huichol chiamano la bevanda fermentata ricavata dal mais con il termine analogo di *nawà*). Non sappiamo se i Pima, i Papago e altri popoli di quella zona, o i loro avi preistorici, abbiano mai usato gli alcaloidi contenuti nello stelo del saguaro, durante i loro riti terapeutici o religiosi, ma gli Indiani del Messico oggi valutano moltissimo i derivati dal saguaro per via dei suoi poteri curativi.

del resto gli Huichol (che più di ogni altra popolazione indigena considera sacro il peyotl — ovvero, divino — e che ne fa uso principalmente nel corso di cerimonie sacre) applicano sanzioni, legali o etiche, contro il suo uso extrarituale. Essi lo usano terapeuticamente contro una serie di malattie, si prende come rimedio contro l'eccessivo affaticamento, e spesso si consuma giusto per provare delle piacevoli sensazioni psichiche. Ma non è mai considerato un semplice « farmaco » e neppure paragonato ad altre sostanze chimiche con le quali gli Huichol hanno una certa familiarità in quanto il Dipartimento sanitario del Messico si è spinto fin nei villaggi indiani più remoti, con i suoi medici che offrono la terapìa occidentale. Un giornalista che ha commesso lo sbaglio di chiamare il peyotl « un farmaco » mentre intervistava uno sciamano Huichol in mia presenza, si è sentito rispondere con indignazione « L'*Aspirina* è un farmaco, il peyotl è sacro » ed è stato invitato a non commettere simili errori.

Un termine improprio: « mescalina »

Vorrei sottolineare qui l'improprietà dei termini « mescalina » e « peyotl ». La *Lophophora williamsii*, alcune volte chiamata « bottone di mescal » (da qui « mescalina ») non ha niente a che vedere con le specie dell'*àgave* da cui vengono distillati i potenti liquori noti sotto il nome di mescal e tequila. Il « peyotl » deriva dal termine azteco *peyòtl*, termine questo che non si riferisce unicamente alla *Lophophora williamsii* ma anche a diverse altre piante medicinali. Gli Huichol chiamano il cactus sacro *hìkuri*, e poiché essi hanno mescolato dei significati loro con quelli appartenenti ad altre popolazioni di lingua Uto-Azteca o Nahua, possiamo dedurne che *hìkuri* è il termine indigeno corretto.

Questo peyotl, come la coca (*Erythroxylon coca*) nelle Ande, è un vero e proprio stimolante contro la stanchezza, conosciuto da molto tempo. A questo proposito possiamo contare su numerose testimonianze, tra le quali ricordiamo quella di Carl Lumholtz (77), il pioniere Norvegese, etnògrafo degli Huichol e di altri Indiani del Messico, il quale viaggiò a lungo nella Sierra Madre verso la fine dell'anno 1890. Nel corso di una delle sue esplorazioni, totalmente distrutto dalla stanchezza, si era fermato ai piedi di un grosso canyon dopo una lunghissima marcia incapace di far un altro passo (era appena convalescente da un attacco di

febbre malarica), e i suoi amici Huichol per aiutarlo gli offrirono un singolo *hìkuri*:

« L'effetto fu istantaneo, e mi arrampicai sulla collina con agilità, riposandomi solo occasionalmente per riprendere fiato » (pag. 178-179).

Ancora più interessanti sono gli esperimenti condotti in laboratorio e che confermano come gli Indiani quando chiamano il peyotl « medicina » non lo fanno attribuendogli solo un potere sovrannaturale (« potere terapeutico » nella terminologia degli Indiani delle Pianure) ma considerandolo come un vero e proprio farmaco. Alcuni ricercatori dell'Università dell'Arizona hanno isolato una sostanza cristallina da un estratto alcoolico di peyotl, ed hanno trovato che questo presenta delle proprietà antibiotiche contro un largo spettro di batteri, comprese le specie di funghi che sono resistenti alla penicillina, come lo *Staphylococcus aureus* (78, pagg. 247-249).

Gli Huichol, per i quali il peyotl è sinonimo o equivalente divino del cervo o Padrone sovrannaturale delle Specie dei Cervi, prendono la pianta allucinogena, principalmente in due modi. Uno è quello di mangiare il cactus fresco, intero o tagliato a pezzi, e in questo modo corrisponde alla carne del cervo. L'altro modo è quello di macinarlo o macerarlo su una pietra e poi mescolarlo con l'acqua. Quest'ultima combinazione rappresenta simbolicamente — tra gli altri significati — la simbiosi della interdipendenza tra la stagione secca e quella umida, tra la caccia e l'agricoltura, e tra maschio e femmina (il cactus e il cervo sono maschi mentre l'acqua è femmina).

La sacra ricerca del Peyotl

Il peyotl non cresce nella Sierra Madre, ed è per questo che gli Indiani sono costretti ad affrontare lunghi viaggi per potersi approvvigionare delle scorte necessarie per le cerimonie, per il proprio uso personale e per commerciare con i vicini Indiani. A questo pellegrinaggio che è senz'altro la manifestazione più sacra nel ciclo delle cerimonie annuali e serve anche da rito iniziatico, non partecipano tutti gli Huichol adulti, e non tutti sperimentano o hanno sperimentato il peyotl. Il pellegrinaggio non è obbligatorio, ma come quello dei Mussulmani devoti alla Mecca, è un dovere sacro, poiché rappresenta un enorme potenziale benefico per la propria vita e per quella dei propri fami-

liari; un compito che molti Indiani aspirano assolvere almeno una volta, che gli sciamani devono compiere almeno un minimo di cinque volte, e che molti tra i più anziani e attaccati alle tradizioni hanno ripetuto almeno dieci, venti, o in casi rari, addirittura trenta volte nell'arco della loro esistenza.

Alla fine di questo lungo e arduo percorso, 300 miglia a nord-est del territorio Huichol, nel deserto alto di San Luis Potosì, si trova Wirikùta, la sede mitica dove giacciono gli spiriti sovrannaturali noti come i *Kakauyarìxi,* i Grandi Antenati, gli avi divini, che riposano nei loro luoghi sacri. Qui il *hìkuri,* il cactus magico, si manifesta come l'Anziano Fratello Cervo, che con la sua carne divina consente, non soltanto agli sciamani, ma a tutti gli Huichol la possibilità di trascendere il limite della condizione umana « per trovare la propria vita » come dicono gli Indiani.

Le origini mitiche del Peyotl

Ricordo di aver sentito raccontare di un anziano *mara'akà me* (il termine Huichol sta ad indicare lo sciamano che guarisce e che canta ma anche il sacerdote che compie i sacrifici) molto famoso nella comunità poiché aveva compiuto lo stressante percorso non meno di 32 volte — a piedi! farsela a piedi all'andata e al ritorno era il modo tradizionale, mentre oggi la maggior parte dei *peyoteros* Huichol fanno uso di qualunque sistema di trasporto sia reperibile: automobili, camion, autobus, carri trainati dai cavalli e persino il treno. Questo tipo di spostamento è accettabile purché vengano rispettati tutti i luoghi sacri che si incontrano durante il tragitto, dove si innalzano offerte e preghiere, e tutti i requisiti caratteristici del rituale vengono soddisfatti. La struttura rituale è stata stabilita molto tempo fa, in tempi mitici, quando il Grande Sciamano Fuoco, chiamato Tatewarì, Nostro Nonno, guidò i primi dei alla prima ricerca del peyotl. Si racconta che il dio del fuoco venne presso di loro mentre stavano seduti in circolo in un tempio Huichol e ognuno si lamentava di un disturbo diverso. Richiesto di rivelare quale era la causa dei loro mali, il Grande Sciamano Fuoco, rispose che essi soffrivano perché non erano andati a cacciare il divino Cervo (il Peyotl) a Wirikùta, come avevano fatto gli antichi avi, e così erano privi dei poteri terapeutici della sua carne miracolosa. Decisero di prendere arco e frecce e seguire Tatewarì verso la terra lontana del Cervo-Peyotl, alla « ricerca della propria vita ».

Questi dei erano maschi, ma per le credenze Huichol soltanto l'unificazione e l'equilibrio del maschile e del femminile garantiscono la vita; pertanto, durante il cammino, alle oasi d'acqua sacra nel deserto — che gli Huichol chiamano *Tateimatinieri,* Luogo delle Nostre Madri, — essi realizzarono la fusione con il principio femminile del pantheon Huichol, la Santissima Madre dell'acqua terrestre e della pioggia, madre della fertilità e della fecondità della terra e di tutti i fenomeni della natura, compreso il genere umano. Queste divinità femminili assumono l'aspetto animale dei serpenti, una identificazione simbolica che gli Huichol attuali hanno mantenuto in comune con i popoli pre-Hispanici.

Ogni Huichol ha familiarità con la tradizione del peyotl e con l'itinerario sacro. Ogni anno, quando le prime spighe di mais e i primi boccioli e germogli riempiono i campi, si svolge una interminabile cerimonia dedicata ai bambini più piccoli paragonati ai primi germogli dei campi, e per i quali lo sciamano più anziano del gruppo recita la storia attraverso canti ripetitivi accompagnati dal suo magico tamburo.

Io ho preso parte a due pellegrinaggi del peyotl, nel 1966 e di nuovo nel 1968. Il resoconto che segue è basato essenzialmente sulla seconda spedizione, quando su due camion trasportammo sedici Huichol, comprese quattro donne e tre bimbi, il più giovane dei quali aveva alla partenza sette giorni di vita, muovendoci da Nayarit, nel Messico occidentale, fino a Wirikùta. I due pellegrinaggi erano guidati [3] dal defunto Ramòn Medina Silva, uno sciamano carismatico dotato anche di un forte talento artistico, che aveva vissuto per molti anni ai margini della società contadina tradizionale degli Huichol e che era fermamente convinto della validità della religione e della tradizione Huichol. Il pellegrinaggio del 1968 era il suo quinto trasferimento nel deserto, che avrebbe concluso il suo training personale facendolo diventare *mara'akàme.* Aveva in mente di farne altri due, di cui uno a piedi (come voto di ringraziamento agli dei per aver curato sua moglie Lupe di una

[3] Per altre informazioni di prima mano sul pellegrinaggio del peyotl cfr. Barbara G. Myerhoff: *The Peyote hunt* (1974), un'eccellente analisi antropologica dell'intero complesso simbolico cervo-grano-peyotl; cfr. anche Fernando Benitez: *The Magic Land of Peyote* (1975), una attenta cronaca analitica di un pellegrinaggio e dei suoi significati, effettuata dal noto giornalista e storico Messicano. Il libro della Myerhoff tratta della raccolta del peyotl nel 1966, cui entrambi avemmo l'onore di partecipare come « testimoni osservatori ».

Ramòn. Il leader della ricerca del peyotl descritta in queste pagine, mentre usa il suo arco da caccia come uno strumento musicale rituale. E' la stessa arma con la quale il cactus sacro, identificato con la divinità del cervo, viene « cacciato » e ucciso sacrificalmente.

grave forma di artrite reumatica), prima della sua tragica morte avvenuta nel giugno 1971 in seguito a una sparatoria durante una festa che celebrava l'apertura nella Sierra di una nuova piantagione di mais. In queste feste di solito si beve molto e fu l'alcool la causa dell'incidente. Aveva soltanto 45 anni.

Come aveva già osservato agli inizi del secolo l'etnògrafo tedesco Konrad Theodor Preuss (90), lo sciamanismo e il rituale degli Huichol, sebbene condividano tra di loro alcuni elementi basilari, tendono verso un atteggiamento idiosincrasico per cui è piuttosto frequente trovare due sciamani anche all'interno della stessa comunità che non sono punto d'accordo sull'interpretazione di una certa tradizione. Ciononostante, la struttura di base rimane la stessa. Così accadde anche per la versione della raccolta del peyotl fornitami da Ramòn: differisce qui e là da altre che mi sono state riferite, ma nei suoi dati essenziali è conforme alle informazioni raccolte da Lumholtz e da altri nuovi studiosi della cultura Huichol.

« Noi siamo rinati »

Affinché l'impresa della raccolta del sacro peyotl possa contare su un successo sia fisico che metafisico, è estremamente importante l'ufficio rituale della purificazione sessuale, in modo che i pellegrini ritornino a uno stadio di innocenza prenatale. Esso prevede che tutti i partecipanti, maschi e femmine, dicano alla presenza di tutti il nome dei partner con i quali hanno avuto un rapporto sessuale sin dalla pubertà. E' esteso anche a coloro che non prendono parte al viaggio, ma sono preposti alla cura del divino fuoco terrestre — una delle manifestazioni del dio fuoco — che deve bruciare per tutta la durata del pellegrinaggio.

Bisogna sapere che gli Huichol sono poligami, anche se dichiarano l'obbligo della fedeltà coniugale non la rispettano molto, che i partecipanti provengono tutti dalla stessa comunità molto piccola, spesso da famiglie legate da vincoli di sangue o matrimonio e che l'attento pubblico di solito conosce quei partners i cui nomi vengono annunciati pubblicamente. Un assoluto requisito prescritto a tutti i presenti, siano essi marito, moglie o amante, consiste nel non mostrare mai il minimo segno di rabbia o gelosia. Questi sentimenti devono essere banditi dalla propria anima — « dal proprio cuore » — come dicono gli Huichol — e le confessioni verranno accolte allegramente, con grande spirito di umorismo. Pertanto, invece di lacrime o delle recriminazioni, durante i due riti di purificazione ai quali abbiamo assistito c'erano risate, grida di incoraggiamento, e alcune volte allusioni scherzose da parte dei mariti, mogli e altri parenti

coinvolti in faccende amorose che erano stati inavvertitamente o deliberatamente dimenticati.

Poiché è lo sciamano ad ufficiare il rito dell'antico Dio del Fuoco Tatewarì (che è presente anche nella cerimonia intorno al fuoco quando il gruppo si riunisce come fecero i loro antenati, i divini pellegrini dei tempi mitici — ricordiamo che per ogni pellegrinaggio si rinnova il ricordo della prima ancestrale ricerca del peyotl —), fu còmpito di Ramòn accogliere le confessioni sessuali del gruppo e « ricostruire » — nel senso di far regredire — il passaggio del pellegrino attraverso la vita verso l'essere adulto e poi riportarlo o riportarla simbolicamente verso l'infanzia, in uno stato complessivo di purezza simile a quella degli spiriti. Gli Huichol dicono: « Siamo diventati nuovi, noi ora siamo puliti, siamo nati un'altra volta ».

La fragilità dello stato dei pellegrini « rinati » è testimoniata anche da una corda simbolica, fatta di nodi, che lega i pellegrini l'uno all'altro e, attraverso il loro sciamano, li lega alla stessa Madre Terra. Come per il taglio dell'ombelico, lo sciamano fa un nodo per ciascuno degli accompagnatori e poi avvolge la corda in una forma a spirale che lui attacca al suo arco da caccia. Questa spirale è metaforica ed indica il viaggio verso « il luogo dell'origine » e il conseguente ritorno su « questo mondo » ovverossia la morte e la rinascita.

Questo cordone ombelicale simbolico, i cui nodi verranno sciolti soltanto dopo il ritorno da Wirikùta, non deve essere confuso né con la corda annodata che funziona da calendario menzionata da Lumholtz (ma che non c'era nei nostri due pellegrinaggi), né con l'altra corda annodata che gioca un ruolo cruciale nella sublimazione della sessualità. Questa corda è quella con la quale lo sciamano ha « legato » l'esperienza sessuale di ognuno dei pellegrini, e il suo sacrificio con il fuoco conclude la purificazione rituale.

Il passaggio pericoloso

Avendo simbolicamente abbandonato la loro vita adulta e la loro identità umana, i pellegrini sono in grado di assumere ora l'identità di spiriti, e poiché il loro capo è Tatewarì, Dio del Fuoco e Primo Sciamano, essi si trasformano nelle antiche divinità ancestrali che lo seguirono nella caccia primordiale alla ricerca del Cervo-peyotl. Infatti, soltanto quando uno è diventato spirito

è in grado di « attraversare » — e cioè passare sano e salvo per il pericoloso passaggio — il cancello delle Nuvole Tonanti che divide questo mondo dall'altro. Questa è una delle numerose versioni Huichol del tema praticamente universale nella mitologia funeraria, eroica e sciamanistica.

Gli Huichol non sembrano molto stupiti dal fatto che oggi questo straordinario passaggio simbolico sia localizzato a pochi metri da un'affollatissima autostrada che attraversa la periferia della città di Zacatecas; essi infatti si comportano per tutto il viaggio come se il ventesimo secolo e tutte le sue scoperte tecnologiche non esistessero, anche quando essi stessi viaggiano con un veicolo a motore piuttosto che a piedi! Non c'è niente che possa testimoniarci in modo più evidente la caratteristica assenza-del-tempo dell'esperienza del peyotl, più di questo rituale del passaggio attraverso un pericoloso cancello che esiste soltanto nelle emozioni dei partecipanti, ma che non appare mai realmente in quanto è fisicamente invisibile.

Arrivammo alla periferia di Zacatecas a metà mattinata. Radunati secondo un preciso ordine stabilito nei tempi antichi da Tatewarì, i pellegrini procedettero in fila indiana e raggiunsero un luogo in cui crescevano bassi cactus e cespugli spinosi, poche decine di metri dall'autostrada. Essi ascoltavano rapiti mentre Ramòn raccontava i più importanti passaggi della tradizione del peyotl e invocava per la prossima ordalìà la protezione e l'assistenza del Grande Fratello Anziano Kauyumarie, una divinità-cervo e un eroe mitico il quale funge da spirito aiutante dello sciamano. Ad un cenno di Ramòn, ognuno prese una piccola piuma di pappagallo verde e rossa da un ciuffetto attaccato al cappello di paglia di un *matewàme* (di uno cioè che non è mai andato in pellegrinaggio, cioè un neòfita iniziando) e lo legarono ai ramoscelli di un cespuglio spinoso in un rito propiziatorio che si riscontra anche tra gli Indiani Pueblo del sud-ovest.

Dopo aver percorso un buon tratto di strada i pellegrini vennero condotti in un ampia radura che dominava l'intera vallata dalla quale noi eravamo provenuti. Qui formarono un semicerchio; gli uomini alla sinistra di Ràmon, donne e bambini alla sua destra. Sebbene essi conoscessero le tradizioni peyotl a memoria, ascoltarono attentamente tutto ciò che lui disse, spiegando come grazie all'assistenza delle corna del Kauyumarie avrebbero oltrepassato il cancello delle Nuvole Tonanti. Ma fino a quando non fossero arrivati nel Luogo Dove Stanno le Nostre Madri, i *matewà-*

mete avrebbero dovuto « camminare al buio » poiché essi erano « nuovi e molto delicati ». Incominciando dalle donne che si trovavano in fondo alla fila Ramòn procedette alla cerimonia bendando i novizi. Perfino i bambini, e anche i più piccini, dovettero coprirsi gli occhi.

Ognuno prese la cosa molto sul serio, alcuni addirittura piangendo, ma c'erano anche dei momenti di allegria perché è tipico del cerimoniale Huichol. Tra Ramòn e i veterani dei precedenti pellegrinaggi, si stabilirono dei comici dialoghi spiritosi: il suo compagno aveva mangiato bene? Aveva soddisfatto la sua sete? Oh sì! Il suo stomaco era pieno di tutte quelle buone cose che avevano mangiato e bevuto; i piedi erano stanchi per la lunga camminata? Oh no, avevano camminato benissimo, in tutto comfort. (In realtà avevano consumato soltanto un modestissimo pasto consistente in cinque tortillas al giorno e neanche un goccio d'acqua durante tutta la strada verso Wirikùta. Per quanto riguarda il problema del camminare, noi ci eravamo mossi con il camion, ma per conoscere alcuni nuovi luoghi sacri avevamo dovuto percorrere lunghi tragitti a piedi e in fila indiana per il deserto).

Dopo il rituale delle bende, Ramòn condusse i pellegrini poche centinaia di metri verso nordest. Qui, in un posto pressoché anonimo per occhio ignorante, c'era la mistica soglia che conduceva verso la regione del peyotl. I pellegrini rimasero immobili ai loro posti osservando attentamente ogni singolo movimento di Ramòn. Alcuni accesero delle candele che avevano portato appresso nelle loro ceste. Le labbra si muovevano in silenzio mormorando impercettibili preghiere. Ramòn si chinò e depose arco e frecce in croce sopra al suo lungo *takwàtsi*, il particolare cesto dello sciamano, arco e faretra puntati ad est, in direzione di Wirikùta.

Vi sono due fasi nell'attraversamento della soglia critica. Il primo è chiamato Porta delle Nuvole; il secondo: Dove le Nuvole si Aprono. Essi sono separati soltanto da pochi passi, ma l'impatto emozionale dei partecipanti quando passano dall'uno all'altro è evidente. Una volta giunti sani e salvi « dall'altra parte » essi sapevano che avrebbero dovuto attraversare una serie di tappe ancestrali che li avrebbero condotti verso le sorgenti sacre dell'acqua materna, dove si prega per la fertilità e per la fecondità e dove i novizi, una volta slegate le bende, possono scorgere per la prima volta le lontane montagne di Wiri-

kùta. E' chiaro che in qualunque cartina geografica non si riuscirebbero a trovare posti con il nome Dove le Nuvole si Aprono, La Vagina, Dove le Nostre Madri Stanno, o addirittura Wirikùta, né in quelle di lingua Huichol né tantomeno in quelle Spagnole. Come altri posti sacri dell'itinerario peyotl, questi sono luoghi che esistono solo nella geografia della mente.

Apparentemente il passaggio attraverso la Porta delle Nuvole Tonanti non aveva niente di drammatico. Ramòn andò avanti, impugnò l'arco e appoggiandolo sulla bocca mentre batteva ritmicamente la corda con una freccia da caccia di legno proseguì oltre. Ad un tratto si fermò, gesticolò verso *Kauyumarie*, come riuscimmo ad appurare più tardi, per ringraziarlo di aver aperto con le sue grandi corna i cancelli delle nuvole e partì di nuovo con un'andatura ancora più rapida, battendo sempre sul suo arco con la freccia di legno. Gli altri lo seguivano dappresso in fila indiana. Alcuni neòfiti bendati si appoggiavano a quelli davanti, altri camminavano da soli.

« Dove stanno le Nostre Madri »

Fu al pomeriggio del giorno dopo che raggiungemmo le sacre sorgenti delle Nostre Madri, e i novizi erano rimasti bendati per tutto il tempo. L'ambiente generale non aveva niente di solennemente ispirato: un villaggio miserabile di meticci e più in là un gruppo di polle d'acqua evidentemente inquinate circondate da una palude, tutto ciò che restava di un lago che si era seccato da un pezzo. Qualche vacca e un maiale o due che grufolavano tra le sacre sorgenti non ispiravano fiducia sulla purezza fisica — opposta a quella spirituale — dell'acqua che gli Huichol consideravano la vera sorgente della fertilità e della fecondità. Nella ricerca del peyotl, comunque, non è importante quello che noi consideriamo il mondo reale, ma solo la realtà di ciò che appare alla nostra mente. « E' splendido qui » dicono gli Huichol « perché qui abitano le Nostre Madri, e questa è l'acqua della vita ».

Per un po', mentre i *peyoteros* veterani erano affaccendati in una serie di attività rituali, i *matewàmete* bendati vennero fatti sedere in fila, le ginocchia tirate su e le braccia strette al corpo, come nella posizione fetale. Infine arrivò il momento nel quale finalmente era consentito loro di guardare la luce — ovvero nascere — togliendo le bende. Ramòn compì quest'operazione in

un rito distinto per ognuno dei novizi, che comprendeva lo stesso tipo di dialogo spiritoso che aveva contrassegnato il passaggio pericoloso, prese una tazza d'acqua fredda da una delle sorgenti e la versò sulle loro teste, invitando i presenti a lasciarsi bagnare la testa e la faccia dal liquido fecondo. Ne prese una seconda per bere, e dentro vi immerse delle gallette e dei pezzetti di tortilla: « poiché loro sono nuovi possono mangiare unicamente del cibo tenero ».

Vennero lasciate alla sorgente numerose offerte e riempirono un gran numero di bottiglie e di contenitori con l'acqua preziosa. Il modo in cui le bottiglie venivano riempite simbolizzava l'unione del maschio e della femmina. Infatti Ramòn e altri *peyoteros* immergevano la punta della freccia nella sorgente, la ritiravano gocciolante, poi la infilavano nella bottiglia e la scrollavano con un movimento che simulava il coito. Con questo atto si concludono tutti i preparativi per la caccia — arco e freccia in mano — dell'Anziano Fratello Cervo-Peyotl. L'acqua viene portata prima a Wirikùta e poi a casa, per essere usata nei rituali peyotl e durante altre cerimonie, e per essere spruzzata per mezzo di fiori sulle donne e sulle mucche dai pellegrini ritornati dalla caccia, un atto simbolico di fertilizzazione che ricorda una tradizione pre-Hispanica nella quale il capo dei Toltec, Mixcòatl, genera il re sacerdote ad eroe, Quetzalcoatl, fecondano sua moglie con uno spruzzo di rugiada dei fiori (un'altra versione parla di un gioiello di giada). Il significato delle sorgenti delle Nostre Madri sembra quindi incarnare caratteristiche sia maschili che femminili.

11. «Alla ricerca della nostra vita»: La caccia al peyotl presso gli indiani Huichol del Messico[1]

Wirikùta è un luogo tipico del deserto di Chihuahua, con una altitudine media di 5000 piedi (circa 1600-1700 metri), coperto di cespugli di creosoto, di mesquite, di erbe catramose, di iucca, di àgave e di molte altre specie di cactus. Gli Huichol preferiscono non dare indicazioni precise circa la regione del peyotl di cui dicono soltanto che sta verso la antica miniera *Real* di Catorce, a nordovest di San Luis Potosì; gli uomini che lavorano vicino all'autostrada ci informano che, malgrado queste precauzioni, un anno prima un gruppo di giovani barbuti, insieme alle loro ragazze, avevano piantato le loro tende nei dintorni e si erano serviti del peyotl per parecchie settimane mangiando tutti quelli che raccoglievano. Questa notiza disturbò molto Ramòn, poiché i cactus crescono lentamente e questo consumo di massa da parte di individui non-Indiani avrebbe potuto provocare gravi conseguenze per le future cacce al peyotl di quelli per i quali il piccolo cactus è letteralmente « una fonte di vita ». Tra il Posto delle Nostre Madri e la regione del peyotl erano previsti ancora altri due accampamenti. Il secondo era distante soltanto dieci miglia — in questo deserto sassoso, voleva dire due ore di macchina — dalla zona che Ramòn aveva selezionato nella sua mente per la caccia all'Anziano Fratello Wawatsàri, il « Grande Cervo », l'animale identificato con il peyotl. Lasciammo l'accampamento all'alba e faceva un gran freddo, e aspettammo i primi raggi del sole che spuntava da est in

[1] La descrizione del pellegrinaggio del peyotl del Capitolo dieci e quella del Capitolo undici è già apparsa precedentemente, in forma leggermente diversa, in *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*, di PETER T. FURST, ed. 1972 dalla Praeger Publishers, inc. e in una versione ridotta pubblicata nel 1973 che si trova in « Natural History », Vol. LXXXII, N. 4, e in questo volume compare grazie alla gentile concessione dell'editore.

modo da consentire ai pellegrini di mostrare la loro devozione al Padre Sole che stava sorgendo e chiedere la sua protezione. Parlammo molto poco durante quest'ultimo tratto. Ognuno se ne stava immobile in silenzio, tranne quando il camion aveva bisogno dell'aiuto e della spinta dei passeggeri per oltrepassare un punto difficoltoso del sentiero. Anche allora si udivano soltanto le poche parole indispensabili. Lupe, la moglie di Ramòn, e suo zio José accesero delle candele quando partimmo e le tennero in mano per tutto il tragitto.

E' tempo di camminare

Erano appena passate le sette del mattino quando Ramòn fermò i camion e disse agli Indiani di scendere e disporsi in fila indiana dalla parte del sentiero. Ora bisognava camminare. In qualunque modo si fosse giunti fin lì ora si doveva entrare e uscire nel « Patio dei Nonni » nello stesso identico modo in cui lo avevano fatto Tatewarì e gli antichi pellegrini: a piedi, suonando un corno e battendo l'arco da caccia. Un tempo, ma ancora oggi spesso è così, il corno era fatto con una conchiglia marina; quello di Josè era di capra, mentre quello di un altro pellegrino era una tromba di corno di mucca.

Non appena i cercatori *hìkuri* cominciarono a camminare, iniziò la raccolta di pezzi di legno secco e rami di creosoto. Il piccolo Francisco, appena dieci anni, che portava il suo fratellino di due anni, si fermò per raccogliere un ramo verde per lui e un pezzo di legno secco che mise nella mano del fratellino. Questo era il cibo di Tatewarì. Questa è un'altra prova della totale unità del gruppo dei *hìkuritàmete* (*peyoteros*) per cui ogni compagno, fino ai più giovani, partecipa attivamente alla prima « scorpacciata » del cerimoniale del Fuoco, quando questo viene riportato alla vita dal *mara'akàme.*

Tutto ciò avviene così velocemente che noi stavamo quasi per perdercelo. La fila si fermò, Ramòn si accucciò, e dopo qualche secondo vedemmo alzarsi una colonna di fumo blu e una piccola fiammella. Tatewarì era stato « riportato fuori » (dato che il fuoco vive dentro il legno e bisogna solo « farlo uscire »). In questa tappa del pellegrinaggio l'abilità e la velocità sono essenziali, poiché ci si trova in un momento di equilibrio molto precario in questa terra sacra e il fuoco va acceso rapidamente affin-

ché Tatewarì si manifesti e possa proteggere i pellegrini. Si può spegnere il fuoco soltanto alla fine, quando viene versata sulle ceneri calde la sacra acqua, dopodiché il *mara'akame* sceglie un tizzone di brace, il kupùri (anima, forza della vita) del Tatewarì e lo mette in una piccola sacca cerimoniale che poi si annoderà al collo. Poiché il rituale viene ripetuto ad ogni tappa, viene raccolta una grande quantità di braci magiche, che diventano parte integrante del corredo di oggetti del potere del *mara'akame*.

Il cibo per il nonno

Cantando e pregando, Ramòn radunò pezzi di legno che velocemente vennero dati alle fiamme. Nel frattempo, gli altri si disponevano in cerchio con i loro pezzi di legno acceso in mano e cominciarono a pregare con grande fervore e con una intensa emozione. Vedemmo delle lacrime sciogliersi lungo la guancia di Lupe, e anche tra gli altri il pianto era molto diffuso. Questa manifestazione rituale di gioia mescolata a tristezza si esternò parecchie volte durante la nostra sosta a Wirikùta, soprattutto dopo la fortunata conclusione della « caccia » e un'ultima volta quando tutto era pronto per il ritorno a casa. Dopo aver pregato e cantato, compiendo dei precisi gesti con il tizzone di legno verso le direzioni sacre, girando intorno al fuoco in senso opposto alla rotazione del sole, i partecipanti offrivano del « cibo » a Tatewarì e ognuno si preparava per la difficile raccolta del Cervo-Peyotl.

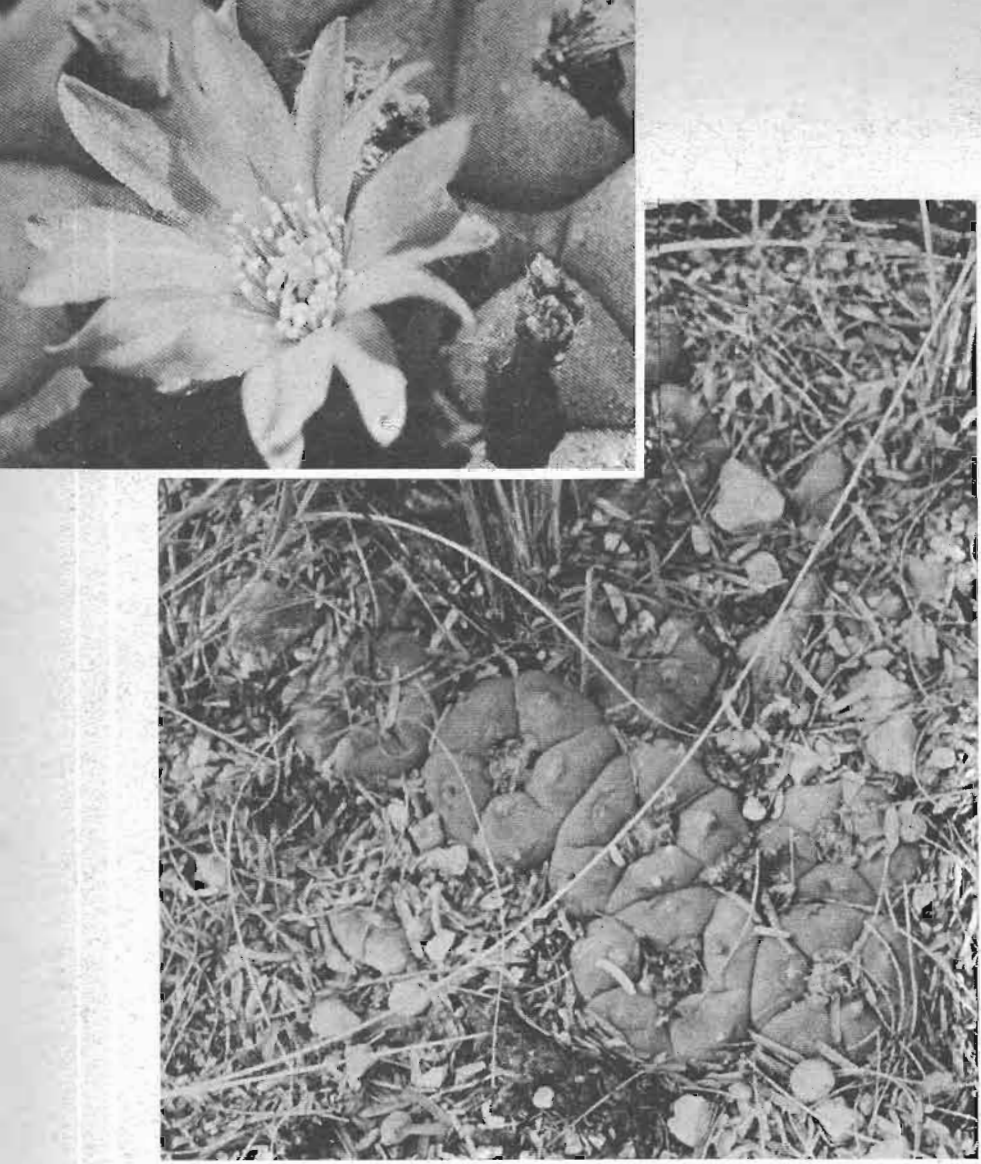
Era metà mattinata quando Ramòn segnalò l'inizio della caccia. Quando io gli chiesi quanto avremmo dovuto camminare prima di trovare il peyotl, lui rispose: « Lontano, molto lontano... cammineremo molto. Tamatsì Wawatsàri, il Grande Cervo, ci aspetta laggiù sulle pendici della montagna ». Feci il calcolo che la distanza era pressapoco intorno alle tre miglia.

Ciascuno raccolse le proprie offerte e le radunò in sacche e in cesti. Provarono le corde degli archi che vennero tirate al punto giusto. Catarino Rìos, che impersonava la figura di Tatutsì (Il Grandenonno), uno degli spiriti sovrannaturali più importanti, smise di sistemare il suo arco per aiutare la moglie Veradera (Nostra Madre Haramara, l'Oceano Pacifico) a tagliare le cordicelle di un piccolo disegno votivo fatto con della lana colorata su un pezzo di legno spalmato con cera d'api, per donarlo come peti-

zione al sacrificato Cervo-Peyotl. Il disegno raffigurava un vitello. La musica dell'arco di Catarino, come ci dissero, serviva per rallegrare il cervo prima della sua morte imminente. Ramòn radunò i pellegrini in un ennesimo circolo attorno al fuoco, durante il quale ognuno gettò dell'altro « cibo » tra le fiamme chiedendo protezione. Ramòn supplicò Tatewarì di non andare via e di proteggerli fino al loro ritorno. Infine guidò i suoi compagni fuori dall'accampamento verso le colline lontane.

L'uccisione rituale

A circa 300 piedi dall'accampamento attraversammo la carreggita di una autostrada al di là della quale c'era del filo spinato. Gli uomini tenevano l'arco e le freccie pronte. Portavano delle sacche sulle spalle e alcuni delle ceste piene di offerte. Avevamo camminato forse per una distanza di 500 piedi quando Ramòn si portò le dita alle labbra imponendo il silenzio, fissò una freccia al suo arco, e fece disporre gli altri a ventaglio, velocemente e in un grande silenzio. Indicai un punto lontano e chiesi a Ramòn se fosse quella la zona dove avremmo trovato il peyotl. Lui scosse la testa e sorrise. Naturalmente, io avevo dimenticato che una parte del cerimoniale rituale del pellegrinaggio del peyotl consiste nel rovesciare tutti i significati dicendo sempre la cosa opposta. Quando lui aveva detto: « Lontano, molto lontano » in effetti voleva dire « molto vicino ». Ramòn cominciò ad avanzare molto lentamente, abbassandosi e osservando con estrema attenzione il terreno. L'arco di Catarino che aveva suonato battendo la corda con una freccia per « far piacere all'Anziano Fratello », tacque. Le donne stavano dietro. Ramòn si fermò di colpo e indicando un certo punto del suolo sussurrò drammaticamente « Ecco le tracce, le sue tracce! », ma io non riuscii a vedere proprio niente. José, che personificava Tayaupà, il Padre Sole, si avvicinò lentamente e fece un gioioso cenno d'assenso: « Sì, si, o *mara'akàme*, proprio in mezzo al nuovo mais ecco le sue tracce, sono al primo livello » (esistono cinque livelli concettuali, che corrispondono ai quattro punti cardinali — est, sud, ovest, nord, e lo zenith e il nadir combinati insieme in una sola quinta direzione, invece di essere contati separatamente come tra gli Zuñi. Per un uomo che raggiunge il quinto livello,



« Eccolo, eccolo, il cervo! ». Un ciuffo di peyotl, con le loro corone di color grigio-verde. Fotografato nel deserto centro-settentrionale del Messico.

come Ramòn stava per fare qui, voleva dire essere riuscito « a completare se stesso », ovverossia: diventare sciamano). Il « nuovo mais » in effetti consisteva di pochi e stretti steli secchi. Il cacciatore va sempre alla ricerca di un qualunque arbusto che

possa ricordare il mais, perché il cervo è identificato non solo col peyotl, ma anche col mais. Tuttavia, il peyotl si differenzia per il « colore », corrispondente ai cinque sacri colori del mais — blu, rosso, giallo, bianco e variopinto.

Ramòn avanzò ancora, José lo seguiva dappresso con la faccia che risplendeva all'idea di scoprire per primo il peyotl. Ad un tratto Ramòn si fermò, e avvertì immediatamente gli altri di avvicinarsi. A circa 20 piedi da lui spuntava un piccolo arbusto. Sentenziò: « Eccolo, eccolo, il Cervo! ». A stento si riusciva a scorgere sotto un cespuglio una macchia polverosa verde: era chiaramente un intero ciuffo di *Lophophora williamsii*. Nonostante io avessi visto delle piante di peyotl crescere in pieno sole, molto spesso essi si trovano, come in questo caso immersi in un cespuglio di creosoto o di mesquite, nascosti dalla iucca o *Euphorbia* (in particolar modo la *Euphorbia antisyphilitica*), o vicino a certi cactus appuntiti della varietà *Opuntia*, o accanto agli orecchi di coniglio o *cholla*. La sua corolla piatta e larga, molto spesso si trova a livello del terreno e ad un occhio non allenato possono facilmente sfuggire.

Ramòn prese la mira, e la prima delle sue frecce colpì il peyotl ad una minima distanza dal centro del *hìkuri*. Ne lanciò una seconda, che lo colpì leggermente di lato. José corse avanti e tirò una terza freccia che andò a colpirlo esternamente. Ramòn completò « l'uccisione » scoccando una freccia cerimoniale — dalla quale pendevano delle piume di falco — che si conficcò al suolo dalla parte opposta, in modo tale che la pianta sacra era ora circondata da frecce da tutte e quattro le parti. Il *mara'akàme* si inchinò per esaminare il peyotl: « Guardate qui » mormorò « com'è bello, com'è sacro, il cervo dalle cinque punte! » Una cosa molto importante da notare, infatti, è che ognuno dei peyotl presentava cinque lobi, e il numero cinque è il numero sacro della perfezione! Più tardi, Ramòn legò un'intera serie di peyotl dai « cinque lobi » con una corda di sisal e li depose sui camion, appoggiati sui corni di Kauyumarie.

I compagni formarono un cerchio intorno al posto in cui il Fratello Anziano stava « morendo ». Alcuni singhiozzavano. Tutti pregavano a bassa voce. Colui che si chiamava Tatutsì, Grandenonno, tolse dalla cesta degli oggetti del potere di Ramòn, il takwàtsi, il fazzoletto rosso con cui era avvolta, e la lasciò aperta in modo che Ramòn se ne potesse servire nel lento e complesso rituale della propiziazione del cervo morto (peyotl) e per

la suddivisione della sua carne tra i partecipanti. Ramòn spiegò come il *kupùri*, l'essenza vitale del cervo, che, come negli esseri umani risiede nella fontanella, si stava « alzando, alzando, alzando, sempre di più, come un arcobaleno dai colori vivaci, cercando di fuggire verso la cima della montagna sacra ». « Non essere arrabbiato, o Anziano Fratello » implorò Ramòn, « non punirci per averti ucciso, in effetti tu non sei morto veramente. Tu risorgerai ». Tutti i pellegrini fecero eco alle parole di Ramòn. « Noi ti nutriremo bene, ed è per questo che abbiamo portato tante offerte, ti abbiamo portato del tabacco, ti abbiamo portato l'acqua presa dalle Nostre Madri, ti abbiamo portato le frecce, ti abbiamo portato zucche votive, ti abbiamo portato il mais e le tue erbe preferite, ti abbiamo portato i *tamales*, ti abbiamo portato le nostre preghiere. Noi ti onoriamo e ti siamo devoti. Prendili o Anziano Fratello, prendili e dacci la nostra vita. Noi offriamo la nostra devozione ai *Kakauyarìxi* che vivono qui a Wirikùta; noi siamo venuti per essere ricevuti da loro, perché noi sappiamo che ci stanno aspettando. Siamo venuti da molto lontano per potervi incontrare ».

La comunione degli Huichol

Per far ritornare l'arcobaleno-*Kupuri* — che soltanto lui poteva vedere — dentro il Cervo, Ramòn alzò il suo *muviéri* (freccia rituale dello sciamano) prima verso il cielo e verso le direzioni del mondo, e poi la conficcò dapprima molto lentamente e poi con grande vigoria simulata finché le piùme di falco non raggiunsero la corona della pianta sacra. Nel suo canto descrisse come tutto intorno al cervo morto i peyotl stessero germogliando, crescendo dalle sue corna, dalla sua schiena, dalla sua coda, dai suoi stinchi, dai suoi zoccoli. « Tamatsì Wawatsári » disse « ci sta dando la nostra vita ». Prese dalla cesta il suo coltello e cominciò a togliere la terra intorno al cactus. Poi, invece di sradicarlo, lo tagliò alla base, lasciando un pezzetto di radice nel terreno. Questo viene fatto in modo che il Fratello Anziano possa crescere di nuovo dalle sue stesse « ossa ». Ramòn tagliò il cactus a metà e lo spellò togliendogli la bruna e ruvida pàtina, conservando con molta attenzione anche gli scarti che poi sarebbero serviti per il

rituale.[2] Infine divise il cactus in cinque parti tagliandolo lungo le innervature naturali e mise questi pezzi in una zucca votiva. Questo procedimento venne ripetuto da Ramòn e Lupe con molte altre piante, in modo da poter offrire a ognuno dei compagni una parte della « Carne dell'Anziano Fratello ». Quelli che avevano già compiuto un pellegrinaggio vennero per primi. Uno alla volta sfilarono inchinandosi davanti a Ramòn, il quale tolse un pezzo di peyotl dalla zucca e dopo avere toccato la fronte del pellegrino (al posto della fontanella nascosta sotto i capelli o sottó le sciarpe), i suoi occhi, la laringe e il cuore, glielo mise in bocca. Ai pellegrini venne detto di « masticarlo bene, masticarlo bene, così vedrete la vostra vita ». Infine somministrò il peyotl agli osservatori non-Huichol e ripeté lo stesso rituale anche per loro (così come li aveva inclusi nella cerimonia della corda annodata).

Nel frattempo Ramòn aveva raggruppato tutte le zucche che contenevano tabacco (*yekwete*) e che appartenevano ai pellegrini.

Le depose vicino alle sacre cavità dalle quali erano stati presi i peyotl. Come Lumholtz (76) aveva notato, queste zucche rappresentano una parte indispensabile del rituale dei cercatori *hìkuri*, poiché gli conferiscono — come è infatti — uno status sacerdotale (la zucca contenente tabacco infatti era un'insegna sacerdotale ai tempi degli Aztechi). Ho sentito dire che lo *yé*, il tabacco, un tempo era un falco e lo *kwe*, la zucca, era un serpente. Il tabacco è sempre la specie selvatica, *Nicotiana rustica* — il « tabacco di Tatewarì » — che contiene molta più nicotina delle specie coltivate. Le zucche di tabacco vengono appositamente preparate per quest'uso. Quelle con molte protuberanze naturali sono considerate di grande valore, sebbene vengano usate anche quelle lisce, alcune volte ricoperte della pelle dello scroto di un cervo. Questo, naturalmente, le rende particolarmente potenti.

[2] Anderson (6) che si è impegnato a lungo in uno studio approfondito della *Lophophora* nel suo ambiente naturale nel Texas e nella zona che arriva fino a San Luis Potosì e Querétaro sin dal 1957, riferisce che « la raccolta da parte dell'uomo provoca la formazione di numerosi germogli da un'unica radice. A San Luis Potosì, ad es., sono state notate delle corolle larghe più di 1,5 metri ». La pratica rituale di lasciare parte della radice nel terreno per stimolare una nuova crescita dalle « ossa dell'Anziano Fratello » è comune presso i cercatori di peyotl Huichol. I germogli che spuntano da una singola radice sono considerati particolarmente sacri e potenti e vengono quindi trattati con più cura. Ramòn, ad es., non permetteva che nessuno toccasse la pianta che aveva rimosso dal terreno finché non fossero stati compiuti tutti i riti propiziatori secondo la formula adeguata. In modo tipico, lasciò una parte della radice laddove essa era cresciuta.

Tutti gli *hìkuri* che erano « cresciuti dalle corna e dal corpo dell'Anziano Fratello » erano stati seminati nella terra dov'erano germogliati. Archi e frecce vennero piantati intorno a un cactus vicino. Le offerte votive insieme alle preghiere indirizzate al Cervo e al *kakauyarìxi* sistemate in una pila davanti ai buchi dai quali eran stati presi i peyotl. I pellegrini si sedettero sul terreno in cerchio. Ramòn toccò le offerte con il suo *muvièri*, pregò, e diede alle fiamme un piccolo quadretto di filo di lana ricoperto di cera che lui stesso aveva fatto, e che raffigurava l'Anziano Fratello. Non appena la cera si sciolse, le fiamme cominciarono a lambire le frecce cerimoniali, ed immediatamente l'intera pila di offerte e i rami secchi di creosoto presero fuoco. Ramòn mormorò degli incantesimi e con il suo *muvièri* spinse un po' di fumo verso la montagna sacra. Poi si alzò e con la zucca piena di peyotl passò dentro il cerchio cerimoniale entrando da destra verso sinistra per dare a ciascuno la porzione di « carne dell'Anziano Fratello ». Vennero toccate la fronte, gli occhi, la laringe e il cuore di ogni pellegrino, e a turno venne poi messo il peyotl nella bocca di tutti. Soprattutto i *matewàmete* furono esortati ripetutamente a « masticare bene, fratello (o sorella), così vedrai la tua propria vita, e così essa ti apparirà in tutta la sua chiarezza ». Quando Ramòn si avvicinò al piccolo Francisco di dieci anni, tutti si voltarono a guardare. Il peyotl non si dà affatto ai bambini, ma dall'età di tre anni in poi, può essere considerato il segnale se in lui c'è o meno la disposizione e il talento per poter diventare *mara'akàme*. Se al bambino piace il sapore, che è disgutosamente amaro, questo viene considerato come segnale positivo. Se viene rifiutato, esso è un segnale negativo, anche se non necessariamente definitivo. Ramòn toccò Francisco sulla testa, sugli occhi, sulla gola e sul cuore e depose un piccolissimo pezzetto di peyotl sulle sue labbra. « Mastica piccolo fratello » ammonì « e noi vedremo quanto ti piace. Mastica bene, mastica bene, poiché è dolce, e il suo sapore è delizioso ». Ci furono sorrisi quando Ramòn parlò rovesciando il significato delle sue parole, ma non ci furono risate, non era certo il momento per lasciarsi andare all'ilarità. Dopo una certa esitazione, Francisco che non aveva mai assaggiato prima il peyotl, cominciò a masticarlo con grande vigorìa. Accennò con la testa: sì, gli piaceva. Più tardi anche lui partecipò, e con grande entusiasmo, alla ricerca del peyotl e quella notte pure lui ne mangiò in buona quantità, senza alcun effetto visibile. Ballò per ore,

Veradera. « Noi siamo tutti figli di un fiore dai colori vivaci, un fiore fiammeggiante... ».

cadde addormentato con l'aria felice, e il mattino dopo era più adulto. Un *matewàme* che era rimasta profondamente impressionata dall'intera esperienza, era Veradera, una bellissima giovane che doveva avere circa vent'anni. Veradera mangiò più peyotl di qualunque altro, ad eccezione di Ramòn e di Lupe, e più tardi durante la notte cadde in uno stato profondo di trance che le rimase per parecchie ore, e tutti la considerarono particolarmente sacra.

« Tu vedrai la tua vita »

Quando ognuno dei compagni ebbe finito di masticare un pezzo del primo *hìkuri* sacrificale, Ramòn tirò fuori il suo violino e un altro la sua chitarra (ambedue fatti in casa), mentre i veterani si riunirono in gruppo per cantare e ballare il *matewàmete* in una « condizione ricettiva ». Nel frattempo un'altra zucca era stata riempita di peyotl tagliato in pezzettini, e agli iniziandi non venne permesso di alzarsi fintantoché non l'avessero vuotata. Mentre la zucca passava di mano in mano, gli altri — guidati da Ramòn — li incitavano sempre di più « mastica bene, compagno, mastica bene, poiché così vedrai la tua propria vita ». Quindi, Lupe prese una grossa pianta, la tagliò alla base, alzò la sua splendida gonna ricamata (come i vestiti di Ramòn, erano stati fatti apposta per questo viaggio) e si strofinò la parte umida del cactus sulle gambe, in particolar modo sui numerosi piccoli graffi e taglietti che si era fatta con le spine e i rovi durante l'attraversata del deserto. Gli altri seguirono il suo esempio. Lupe spiegò che il peyotl non soltanto fa passare la fame e la sete ma ristora il proprio spirito e guarisce le ferite prevenendo le infezioni.

Dopo che Ramòn ebbe finito di ammonire i suoi compagni ripetutamente affinché « mantenessero il cuore puro », diede inizio alla vera e propria raccolta di *hìkuri*, e i pellegrini si dispersero nel deserto, da soli o accoppiati. Molti pellegrini furono costretti a camminare parecchio prima di riuscire a scorgere il loro primo peyotl, poiché *hìkuri* « sa nascondersi bene ». Lupe, dal canto suo, scoprì quasi subito un ciuffo di cactus e mesquite così ricchi di peyotl che nel giro di un paio d'ore riempì il suo alto cesto. Ogni tanto, si fermava per ammirare parlandogli sottovoce, un *hìkuri* particolarmente bello, e lo toccava con la fronte, con la faccia, con la gola, e con il cuore prima di additarlo agli altri. Abbiamo visto anche alcune persone che si scambiavano doni di peyotl. E questo ci sembrò uno degli aspetti più belli del pellegrinaggio. In nessuna cerimonia dove si mangia in comune il peyotl, manca mai questo rituale dello scambio, e ci si aspetta che ogni compagno scambi con il vicino il suo peyotl. Un uomo o una donna divide attentamente un peyotl, poi si alza, e passa da uno all'altro dei suoi compagni, dandogliene un pezzo e ricevendone un altro in cambio. Spesso uno dei partecipanti più anziani mette direttamente in bocca a uno tra i più giovani un pezzo di peyotl, inci-

« I nostri cesti da caccia sono pieni ». Il cesto di Lupe pieno zeppo di piante di peyotl mature. In primo piano le radici di peyotl, chiamate « le ossa » del cactus sacro, tagliate per essere lasciate ritualmente nel deserto con la speranza che da esse nascano nuove piante. Questa usanza si accorda con la diffusa credenza presso i popoli di cacciatori che dalle ossa avvenga la resurrezione, poiché in esse risiede, così essi credono, la forza vitale dell'anima.

tandolo a « masticare bene, giovanissimo fratello, masticare bene per poter vedere la tua vita ». Ma molto spesso questi rituali dello scambio avvengono nel più completo silenzio così come silenziosamente si conclude la cerimonia dello « scioglimento dei nodi » che segna la fine formale del pellegrinaggio.

Nessun *hìkuri* viene tagliato senza cura o buttato senza precauzioni per terra o nel cesto. Al contrario, è trattato con molta tenerezza e rispetto e il cercatore di *hìkuri* gli parla dolcemente sottovoce, ringraziandolo per essersi fatto notare, chiamandolo con i nomi più gentili, e scusandosi per averlo rimosso dalla sua casa. Come abbiamo già detto, le piante piccole, tenere, e con cinque innervature (« a cinque-punte ») sono le più ambite. Essendo giovani, sono anche le meno sgradevoli al gusto. Alcune piante vengono pulite e messe direttamente in bocca, dopo esser state fregate sulla fronte, sulla faccia e sul cuore. Alcune volte Lupe, mentre compìva simile rito, piangeva. Masticava incessantemente, come Ramòn.

Verso le quattro del pomeriggio Ramòn si alzò da dove era rimasto a masticare i peyotl e avvisò che era arrivato il momento di far ritorno all'accampamento. Uno dei cercatori di *hìkuri* aveva appena trovato un grosso gruppo di piante ed era riluttante nell'abbandonare simile preda. Ramòn lo ammonì: « Le nostre ceste da caccia sono colme. Non se ne devono prendere più di quante ne abbiamo bisogno ». Se uno lo fa, se uno non lascia doni propiziatori al Cervo-Peyotl ucciso (così come è doveroso propiziarsi gli spiriti degli animali che si uccidono, il mais che si raccoglie, e gli alberi che si abbattono), l'Anziano Fratello potrebbe offendersi e nascondere i *hìkuri* o addirittura toglierli via, così che la prossima volta i cercatori sarebbero costretti a ritornarsene con le mani vuote. Noi potremmo definire questa pratica come un modo naturale di conservazione; per gli Huichol fa parte del concetto di reciprocità in base al quale hanno stabilito le loro relazioni sociali e i loro rapporti con l'ambiente naturale e sovrannaturale. Così i pellegrini raccolsero le loro ceste e le loro sacche, ora piene di peyotl e, dopo un addio commosso, tornarono al campo dal quale eravamo provenuti, camminando in fila indiana al suono dell'arco. Durante il tragitto ci si fermava qui e là per raccogliere il « cibo » per Tatewarì.

Una volta giunti all'accampamento essi organizzarono il solito rituale cerimoniale intorno al fuoco e ringraziarono per la prote-

zione ricevuta, senza mai poggiare per terra il carico. Di nuovo piansero.

Il cesto di Ràmon, che lui teneva con un braccio mentre con l'altro gesticolava verso i sacri punti cardinali, pesava almeno trenta libbre. Le braci covavano ancora sotto la cenere e il fuoco si riaccese tra il mucchio di rami che ognuno aveva depositato come « cibo » per Tatewarì. I verdi rami, bagnati di rugiada, mandavano nuvole di un fumo bianco verso il cielo terso. Cominciava a far freddo.

La notte trascorse in mezzo ai canti e alle danze, ascoltando i racconti di antiche storie, mentre tutti masticavano del peyotl in sorprendente quantità. Tenuto conto del digiuno quasi completo, dei lunghi giorni sulla strada, delle fredde notti senza sonno (a questo punto erano già sei giorni e sei notti che Ramòn non aveva chiuso occhio) e — al di là di ogni altra considerazione — l'alto coinvolgimento emotivo del dramma sacro, con una serie di incontri intensi e molto esaltanti, ci si sarebbe aspettato un crollo fisico da parte dei pellegrini, ora che finalmente erano riusciti a « cacciare il cervo » con successo; e credevamo di vederli cadere in un lungo sonno causato dall'enorme quantità di *hìkuri* che avevano già consumato. Per la verità, dopo il ritorno dalla caccia, erano, per la maggior parte, calmi e silenziosi.

Alcuni erano caduti in trance. Veradera era stata immobile, seduta per ore, le braccia raccolte intorno alle ginocchia, gli occhi chiusi. Quando scese la notte, Lupe accese delle candele e le sistemò intorno a lei per proteggerla contro gli attacchi degli spiriti malvagi mentre la sua anima viaggiava fuori del suo corpo. Ma gli altri erano, in maggioranza, ben svegli, in diversi stadi di esaltazione, totalmente felici e pieni di una incredibile energia. Se le danze e i canti si fermavano era semplicemente perché Ramòn posava il suo violino per osservare placido il fuoco cerimoniale o per narrare le storie dei primi pellegrini del peyotl e la caccia primordiale del divino Cervo-Peyotl. E' in questo stato di sogno semi-cosciente del peyotl che il *mara'akame* « ottiene » i nuovi nomi peyotl per i pellegrini a suo carico (ad es.: Offerta di Mais Blu, Zucca Votiva del Sole, Frecce di Tatewarì, ecc.). Mi dissero che questi nomi provenivano dal fuoco sotto forma di colori vivaci, nastri luminosi; ed è in questa forma che più tardi Ramòn li raffigurò nei suoi splendidi « quadri » di filo di lana, un'arte questa per la quale gli Huichol sono giustamente famosi e

Cercatori di peyotl. Un peyotero Huichol e sua moglie mentre cercano nel deserto il cactus sacro.

nella quale egli eccelleva particolarmente fra tutti gli altri artisti Huichol del suo tempo. Questi nomi peyotl speciali venivano conferiti ai cercatori *hìkuri* durante l'ultimo giorno del loro soggiorno a Wirikùta e vengono mantenuti almeno fino a quando essi sono formalmente legati a tutte le restrizioni previste dal cerimoniale per cercare i luoghi sacri e cacciare il cervo, prima di ritornare nella Sierra.

Unicità delle visioni dello sciamano

Gli Huichol dicono che la loro esperienza del peyotl è un affare molto privato e non ne parlano spesso con gli estranei se non in termini molto generici (« c'erano colori molto belli », « Ho vi-

sto del mais brillare nei covoni », o semplicemente « Ho visto la mia vita »). In alcune circostanze, il *mara'akàme* può essere chiamato per assistere nel conferire forma e significato a una visione, soprattutto se si tratta di un *matewàme* (novizio) o nel contesto di un rito curativo. Una cosa tuttavia appare chiara: al di là di certe visioni « universali » e sensazioni auditive, che si possono attribuire alla chimica della pianta e agli effetti che essa produce nel sistema nervoso centrale, esistono dei potenti fattori culturali ben radicati che qui — come altrove — influenzano se non addirittura determinano il contenuto e l'interpretazione dell'esperienza della droga. Gli Huichol mi dissero che erano convinti della differenza nell'esperire la droga tra un *mara'akàme* (o uno che si prepara a diventarlo) e una persona normale. Certamente un *mara'akame* affronta il pellegrinaggio e l'esperienza con la droga con tutto un sistema di attese che è molto diverso da quello degli altri Huichol. Egli cerca da quest'esperienza una catarsi che gli permetta di entrare in contatto personale con Tatewarì e viaggiare verso il « quinto livello » per incontrare gli spiriti supremi alla fine del mondo. E così infatti accade. Anche gli Huichol *normali* « *sperimentano* » il contatto con gli spiriti sovrannaturali, ma essi lo fanno attraverso la mediazione dello sciamano. In ogni caso, io non ho mai trovato nessuno che non fosse convinto di questa differenza o che attribuisse identica qualità alle visioni esaltanti e agli illuminati confronti con l'aldilà dei *mara'akàme* rispetto a quelle delle altre persone. Oggettivamente le sue visioni potrebbero anche essere simili, ma soggettivamente esse vengono percepite, vissute, e interpretate in modo diverso. Naturalmente questa particolarità è attribuita soltanto al *mara'akame* o aspirante *mara'akàme* che guida i peyoteros in pellegrinaggio impersonificando la figura di Tatewarì, il Primo *Mara'akàme*, e che così viene chiamato dai suoi compagni per tutta la durata del pellegrinaggio.

Comunque vi è un sorprendente numero di uomini adulti Huichol, e anche parecchie donne, che si considerano (e così sono considerati dai loro compagni) sciamani, sicché si può ritenere che le profonde e intense esperienze del peyotl — attribuite unicamente allo sciamano — siano largamente condivise. Fu Lumholtz alla fine del 1890 (76) a notare la grande diffusione dello sciamanismo presso gli Huichol. Egli stimò che forse circa la metà degli adulti maschi erano sciamani, il che a suo tempo mi era sembrato eccessivo e improbabile per un popolo agricolo come gli

Huichol, benché si trattasse di una agricoltura primitiva rispetto a quella di altre popolazioni indiane che avevano una tradizione agricola più antica e una conoscenza tecnologica più approfondità. Ma Lumholtz forse aveva ragione, almeno nel senso che tutti i capofamiglia sono degli sciamani, alcuni con un considerevole prestigio che estendono anche molto al di fuori della cerchia familiare e che almeno la metà dei maschi e parecchie donne possiedono una discreta dose di conoscenze sciamaniche e rituali e che presumibilmente hanno avuto parecchie esperienze di trance estatica con il peyotl. E' chiaro che alcuni sciamani vengono considerati capaci di poteri magici più forti di altri, e ai loro consigli viene dato sempre un peso maggiore.

I figli del peyotl

I cercatori *hìkuri* abbandonarono il luogo sacro così come vi erano entrati: a piedi, in fila indiana, suonando il loro corno. I loro abiti una volta bianchi immacolati erano ora sporchi della terra giallastra del deserto, perché durante la notte aveva cominciato a piovigginare, un evento del tutto inconsueto durante la stagione della siccità, considerato un ottimo auspicio. Dietro di loro un filo di fumo azzurro si alzava dal fuoco cerimoniale. Essi avevano formato un cerchio come prevedeva il rituale. Avevano fatto le loro offerte di tabacco e di cibo e di sacra acqua proveniente dalle sorgenti delle Nostre Madri. Avevano purificato i loro sandali. Avevano pianto lacrime amare quando avevano dovuto salutare Tatewarì, l'Anziano Fratello, e *Kakauyarìxi.* Essi avevano trovato la loro vita. Avevano verificato le verità sacre con i propri sensi, la visione interiore che appare soltanto quando si mangia la carne del divino Cervo-Peyotl. Ora essi erano veramente dei *Vixàrica* (Huichol).

A qualche centinaio di metri lungo il sentiero si fermarono un'altra volta ancora. Osservando le montagne e il sole, urlarono la loro gioia per aver trovato la propria vita, e il loro dispiacere per il fatto di dover partire così presto. Essi implorarono gli spiriti sovrannaturali « Non andatevene », « non abbandonate i vostri posti, perché noi torneremo di nuovo il prossimo anno » E cantarono, canzone dopo canzone: era il loro dono d'addio a *Kakauyarìxi*:

Che graziose queste colline, che graziose,
così verdi qui dove stiamo noi.
Ora non mi sembra vero,
Ora non mi sembra vero,
Ora non mi sembra vero di ritornare al mio *rancho*,
Perché là al mio *rancho* è così brutto,
Così tremendamente brutto là al mio *rancho*;
E qui a Wirikùta è così verde, così verde.
E mangi quello che ti piace.

In mezzo ai fiori peyotl, così carini,
Nient'altro che fiori, qui,
Fiori graziosi, con colori vivaci,
Così carini, così carini.
E mangiandoli ci si riempe di tutto,
Ognuno è pieno qui, tanto pieno di cibo.
Le colline così belle per camminarci,
per gridare, per ridere,
Così piacevole, proprio come uno vuole,
E insieme a tutti i tuoi compagni.
Non piangete, fratelli, non piangete.
Perché noi siamo venuti per godere,
Noi siamo venuti su questo sentiero,
Per trovare la nostra vita.

Perché noi siamo tutti,
Siamo tutti,
Siamo tutti bambini di,
Siamo tutti figli di
Un fiore dai colori vivaci,
Un fiore fiammeggiante.
E non c'è nessuno,
Non c'è proprio nessuno,
che rimpiange ciò che è.

12. Datura: Un allucinogeno che può uccidere

Esiste un'altra pianta allucinogena nella mitologia degli Huichol, antropomorfizzata come Kieri Tewìyari, Persona Kieri, da cui si possono ottenere i particolari favori — dovuti in gran parte ai suoi rapporti con la divinità del Sole — tramite offerte di preghiere, di frecce, di altri doni. Comunque, Kieri, se viene usato, lo è soltanto raramente, in gran segreto, ed è generalmente disapprovato. Perché gli Huichol credono che il Kieri sia un mago pericoloso i cui effetti, a differenza di quelli del peyotl, possono causare una pazzìa permanente e persino la morte.

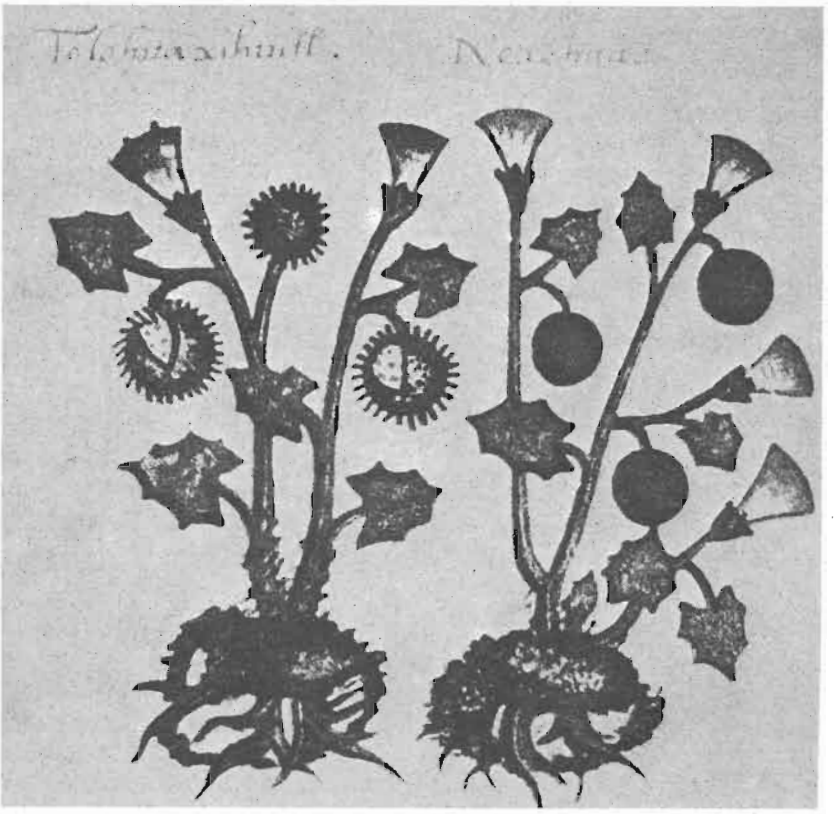
Kieri, la cui storia « dai tempi remoti » viene raccontata dagli sciamani soprattutto durante le cerimonie del peyotl, cresce in certi pinnacoli di roccia che versano a strapiombo al limite del territorio Cora, ai piedi delle colline della Sierra Madre Occidentale, luogo che comunemente si pensa sia il suo territorio di origine. Si dice che Kieri si sia stabilito lì, al riparo di quella formidabile fortezza — che servì anche come ultimo baluardo della resistenza armata degli Indiani contro gli Spagnoli nel 1722 — dopo la sua sconfitta per opera del dio cervo e dell'eroe mitologico Kauyumarie.

Ma a che cosa assomiglia questo Kieri? Nella sua forma vegetale, dicono gli Huichol, Kieri mostra dei fiori bianchi a forma di imbuto e baccelli di semi spinosi. Con la magica musica del suo violino incanta il viaggiatore incauto offrendogli le sue foglie, i suoi fiori, le sue radici, e i suoi semi. Ma chiunque accetti di obbedirgli diventa pazzo o muore: la gente ingannata da Kieri, ad es., crede di essere diventata un uccello, in grado di poter lanciarsi in volo da altissime vette, ma a meno che non vengano salvate da uno sciamano con l'aiuto del peyotl e del Kauyumarie, essi si schianteranno al suolo. O, nell'eventualità che accolgano le pres-

santi richieste di Kieri e lo mangino ancora e ancora, cadranno in un sonno profondo e non si risveglieranno mai più, poiché soltanto lo sciamano sa come trattare con questo demonio. Ciononostante, bisogna rispettare Kieri per via dei suoi poteri sovrannaturali, e quando lo si incontra bisogna lasciargli offerte votive, come frecce rituali, oppure quando uno passa lontano dalle rocce su cui cresce, deve compiere i gesti rituali nella sua direzione. Infatti, i pellegrini del peyotl che noi avevamo accompagnato a Wirikùta nel 1968 prepararono una cerimonia particolare quando giunsero in vista dei summenzionati pinnacoli a Navarit, bruciando delle candele (che rappresentavano effigi in miniatura della divinità del fuoco) tra i canti propiziatori e gesti rituali all'indirizzo del posto dove abita Kieri.

E' ormai convinzione diffusa che Kieri sia la *Datura inoxia* (*meteloides*). Robert Zingg (154) l'ha così identificata, e le descrizioni della pianta raccolta da Barbara G. Myerhoff e da me nel 1964-1966 concordano con la maggior parte delle sue caratteristiche salienti. Queste comprendono in particolare dei fiori a forma di imbuto e baccelli spinosi dai quali proviene la « mela spinosa » uno dei nomi popolari usati per descrivere due specie, *Datura inoxia* e *Datura stramonium* (44, pagg. 3-39 e 45, pagg. 53-106). (« Estratto di Mela Spinosa » è anche il nome sotto il quale i preparati medicinali estratti dalla *Datura* erano siglati e imbottigliati dagli Shakers nel diciannovesimo secolo).[1] L'identificazione di Kieri con la *Datura* oggi appare corretta unicamente per una certa zona occupata dagli Huichol. Mentre concorda con le probabili lontane origini degli antichi Huichol nel Sudovest, dove la *Datura* continua a svolgere un ruolo molto importante soprattutto tra gli Zuñi — secondo Timothy Knab (comunicazione personale) un ricercatore nel campo dell'antropologia linguistica — nella regione da lui visitata, gli Huichol attribuiscono il nome di Kieri a una specie della *Solandra*, un tipo molto vicino e simile per alcuni aspetti alla *Datura* e probabilmente analogo ad essa dal punto di vista chimico. Benché l'uso della *Solandra* nelle cerimonie rituali non sia mai stato descritto, M. Martinez (80) ha identificato l'*hueipatli*, un narcotico usato nel Messico centrale

[1] Il termine americano *Shaker* contiene dei significati polivalenti; ma in questo caso sta ad indicare un ordine religioso della setta dei Mormòni diffuso negli Usa alla fine dell'ottocento, chiamato « I Tremolanti » (N.d.T.).



Datura. Due specie, così come venivano rappresentate nell'erbario Azteco del sedicesimo secolo, noto sotto il nome di *Codex Badianus.*

ai tempi della Conquista, con la *Solandra guerrerensis.*[2] Martinez, che è anche autore di un'opera moderna sulle piante medicinali — oramai divenuto un classico —, *Las Plantas Medicinales de Mexico* (79) sostiene che la *Solandra guerrerensis* è ancora impiegata da alcuni Indiani nello stato di Guerrero.

[2] Devo a Timothy Knab (comunicazione personale) un ringraziamento particolare per avermi stimolato su questo argomento.

Sebbene facciano offerte alla pianta chiamata « il vero Kieri » ed esprimano nei suoi confronti un grande rispetto, se non addirittura paura di lui, sembra che nessun Hiuchol usi la *Solandra* né come medicinale né come allucinogeno. Ma la descrizione mitica del potere di Kieri che strega e trasforma, è troppo specifica per non essere legata a esperienze vere, magari risalenti ai tempi passati. Se Kieri è la *Datura* in una parte dell'aspra terra Huichol mentre è la *Solandra* in un'altra, oppure — come sembra più probabile — esistono due Kieri potenzialmente malvagi, uno che si manifesta nella *Datura* e l'altro nella *Solandra,* allora ci troviamo dinanzi al fenomeno di un essere sovrannaturale che manifesta se stesso all'interno della stessa cultura in due specie solanaceae parenti ma distinte. Considerando il fatto che sia la *Datura* che la *Solandra* sembrano avere, almeno potenzialmente, delle identiche proprietà chimiche dannose, la cosa non pare poi così strana.

I primi cronisti riferiscono che gli Aztechi somministravano a coloro che dovevano essere sacrificati un'erba anodina, così non sentivano alcun dolore. Benché il nome Azteco per indicare questa pianta non identificata non sia uno di quelli usati per la *Datura,* alcuni botanici e farmacologi sono convinti che essa fosse proprio la *Datura,* di cui conosciamo gli effetti analgesici. Ma di ciò non esiste alcuna certezza, e la vera identità del misterioso narcotico è rimasta in dubbio sin dal sedicesimo secolo. Se la *Solandra* dimostrasse di avere le stesse proprietà analgesiche del suo vicino parente *Datura,* il mistero dell'allucinogeno *yauhtli* sarebbe risolto.

Mito come Storia

Comunque si risolva la questione, resta il fatto che il racconto degli Huichol a proposito del Kieri acquista un sapore decisamente storico. Lo vediamo comportarsi come uno sciamano — curando, cantando, suonando il tamburo, conversando con la divinità del sole mentre cerca il suo aiuto. Kauyumarie lo osserva bene e decide che Kieri è in effetti un'incarnazione di spiriti malvagi che inganna gli uomini. Soltanto quando avrà imparato tutto dei suoi « segreti » magici, allora Kauyumarie deciderà di attaccarlo. Nella battaglia finale per avere la meglio sul suo avver-

sario, invocherà l'aiuto del cactus peyotl, che devierà i malefici proiettili di Kieri aiutando Kauyumarie a piantare cinque frecce nel petto del nemico. Kieri cade, ma invece di morire è aiutato dal suo protettore, il Sole, che lo trasforma in una pianta fiorita. Sotto questa forma egli vola verso il luogo segreto della sua residenza in mezzo alle rocce, dove coloro che rispettano i suoi poteri magici gli rendono omaggio e spesso vengono stregati dal suo veleno che viene offerto con queste parole « Ecco qui, mangia, è molto meglio del peyotl ».

Si sarebbe tentati di leggere quest'interpretazione come un brano di storia descritto in termini mitici, giacché ci deve esser stato un periodo della preistoria Huichol in cui una parte degli antichi avi Uto-Aztechi abbandonarono i caratteristici culti della *Datura,* diffusi nel Sudovest, per il più benigno peyotl; probabilmente tutto ciò è avvenuto quando essi scoprirono per la prima volta la *Lophophora williamsii,* durante la loro espansione verso sud dalle loro terre originali del deserto di Sonora in Arizona. Poiché la *Datura,* che può essere fatale, e il più benigno peyotl determinano esperienze sostanzialmente diverse, il passaggio dall'una all'altro deve aver prodotto effetti destabilizzanti sulla vita tradizionale magico-religiosa della società e nelle relazioni con il sovrannaturale. Forse la tradizione Kieri-Kauyumarie richiama una vera rivalità tra due sistemi, simbolizzata dai sacerdoti-sciamani delle due piante sacre contendenti, oppure può darsi che la tradizione abbia subìto una graduale transizione evolvendosi dall'una all'altra dopo un periodo di coesistenza, che è proseguito, almeno in forma simbolica fino ai giorni nostri. Il potere sovrannaturare di Kieri (sia nella sua manifestazione della *Datura* che in quella della *Solandra* o in ambedue) ancora oggi viene invocato nelle preghiere, non soltanto per evitare la manifestazione di spiriti maligni ma anche per assicurare la fertilità, la pioggia, e altre buone cose. Questo ricorda in qualche modo la sostituzione finale dei « chicchi di mescal » con il peyotl tra gli Indiani delle Pianure del Sud verso la fine del diciannovesimo secolo (un processo che deve aver avuto inizio moltissimo tempo fa, se si considera che l'uso del peyotl e del mescal insieme risalgono all'800 d.C. stando ai reperti archeologici trovati nella parte meridionale del Texas). A differenza della *Datura,* i chicchi della *Sophora* non sono stati relegati nel regno della magìa ma sono stati incorporati nella nuova religione del peyotl come una componente ornamentale.

Storia naturale e culturale della « Datura »

A differenza del peyotl e di altri allucinogeni tipici del Nuovo Mondo, la specie *Datura* è cosmopolita ed essa stessa insieme ad altre varietà di Solanaceae (patate, belladonna, ecc.) hanno svolto, nelle differenti parti del mondo, un ruolo notevole nella religione, nella magia, nella divinazione, nella stregoneria e in medicina, apparentemente fin da tempi antichi. La famiglia comprende più di 90 generi, con non meno di 2400 specie, comprese piante come le patate, le melanzane, la belladonna, i peperoni, i pomodori, il tabacco, la petunia, la *Datura* e molte altre. Soltanto poche di queste sono note per le loro proprietà allucinogene, sebbene gli Indiani della Mesoamerica, attribuissero proprietà narcotiche o medicinali a parecchie specie solanacee, tra le quali la *Solandra* e le specie del *Solanum*.

A parte il tabacco, che fa classe a sé, alcune piante Solanacee sono importanti unicamente in virtù delle loro proprietà nutritive (anche se parecchie di queste piante, tra cui le patate e il pomodoro, contengono elementi tossici nelle foglie o nei gambi ma non nel frutto commestibile). Ma altre, come la ben nota *Atropa belladonna*, la *Hyoscyamus* e le *Datura* sono apprezzate per i loro alcaloidi psicòtropi, un gran numero dei quali sono entrati a far parte della moderna medicina.

L'*Atropa belladonna*, chiamata anche belladonna e nell'uso popolare Europeo, l'erba della strega, è la fonte originaria di alcune droghe importanti, delle quali la più nota è la atropina. Il genere *Atropa*, il cui principale alcaloide attivo, la scopolamina, si trova in quattro specie combinate con altri alcaloidi, è originario del Vecchio mondo ed è stato trovato sia in Europa che nell'Asia Centrale e Meridionale. Il giusqiamo, *Hyoscyamus niger*, base di importanti droghe medicinali come il giusquiamo, è una delle circa 20 specie di questo genere, che è originario dell'Europa, dell'Africa del Nord e dell'Asia Centrale e Sudoccidentale.

I principali alcaloidi tropani nella celebre mandràgola, *Mandragora officinarum*, sono la giusquiamina, la scopolamina, e la mandragolina. Dal Mediterraneo fino all'Himalaya sono state trovate ben sei specie di *Mandragora* (107 e 110, pagg. 161-191).

Il genere *Datura* si trova nei due emisferi, e in entrambi è stato usato. Non ci sorprende però, dato lo stress delle esperienze estatiche della maggior parte degli Indigeni Americani, che molte specie siano state utilizzate nel Nuovo Mondo, e che il genere abbia assunto un ruolo molto più importante e duraturo poiché è stato impiegato nella divinazione, profezia, iniziazione estatica, inebriamento rituale, diagnosi, e medicina. E' anche impiegato ampiamente per aumentare la potenza delle bevande rituali, sia di quelle allucinogene che di quelle fermentate. Così, ad es., gli Indiani Tarahumara di Chihuahua anche oggi a volte aggiungono della *Datura inoxia* al *tesgüino*, una bevanda fermentata fatta coi germogli di mais che gli Huichol chiamano *nawà*, mentre in Sud America i Jivaro dell'Ecuador, ad es. rafforzano il *natéma*, la bevanda allucinogena fatta con una specie della *Banisteriopsis*, aggiungendo una specie della Datura del sottogenere arboreo *Brugmansia*, e alcune volte anche la *guayusa*, un té molto stimolante che contiene caffeina fatto con la *Ilex guayusa*, una specie di agrifoglio.

Ai fini terapeutici, i preparati di *Datura* servono per met-

tere il medico in contatto con gli spiriti sovrannaturali per poter sapere i veri motivi della malattia, ma sono anche usati come medicina per il paziente, e sono applicabili sia esternamente che internamente. Non soltanto gli Aztechi ma anche molti altri Indiani avevano familiarità con gli effetti analgesici della *Datura* e la usavano per alleviare il dolore. Matilda Coxe Stevenson (119), ad es., riferisce che presso gli Zuñi del Nuovo Messico, che attribuiscono origine divina alla *Datura inoxia* e i cui Sacerdoti della Fraternità della Pioggia hanno una speciale relazione con la pianta sacra, il guaritore somministra la radice per

> ...anestetizzare il suo paziente mentre lui pratica delle semplici operazioni: la cura di un arto fratturato, la sistemazione di una slogatura, l'incisione per rimuovere del pus, la cura di malattie dell'utero e altre ancora (pag. 41).

La Stevenson riferisce anche di esser stata testimone di un'operazione nella quale il guaritore Zuñi usava un coltello fatto con una pietra focaia per aprire il petto di una donna ed estrarre un ascesso, mentre la paziente si trovava in un sonno profondo grazie alla *Datura inoxia* (allora ancora chiamata *Datura meteloides*). Quando si risvegliò, disse che aveva avuto degli splendidi sogni e che non aveva sentito alcun dolore.

Principali alcaloidi in almeno quindici delle venti specie che comprende il genere *Datura* e i suoi quattro sottogruppi, sono la giusquiamina, la noriosciamina e la scopolamina, appartenenti tutti alla serie del tropano. A causa di fattori ecologici, e forse di differenze genetiche, c'è una notevole variazione quantitativa nel contenuto di alcaloidi, anche nella stessa specie e nelle diverse parti della pianta. Così, ad es., la scopolamina costituisce dal 50 al 60% del contenuto base della pianta *Datura candida* che cresce nelle Ande, ma soltanto dal 30 al 40% per le stesse specie coltivate in Inghilterra o nelle Hawai (107, pag. 584). Differenze di questo tipo sono state riscontrate anche per altri alcaloidi. Ancora una volta possiamo notare come gli Indiani siano sempre stati degli attenti osservatori. Schultes fa notare che è stato provato sperimentalmente che il contenuto di alcaloide delle piante coltivate *Datura candida,* per esempio, corrisponde al grado di tossicità rilevato dagli Indiani di Sibundoy, Colombia, i quali certamente non hanno accesso a un laboratorio chimico. Lo stesso tipo di sofisticazione viene realizzata quando selezionano le differenti parti della Datura (e di altre specie allucinogene) in base alla loro efficacia già sperimentata.

Effetti dell'ebbrezza da « Datura »

I quattro sottogruppi del genere sono: (1) *Stramonium*, che conta tre specie nei due emisferi; (2) *Dutra*, che conta sei specie; (3) *Ceratocaulis*, soltanto una, ma molto interessante: una specie semiacquatica Messicana di cui gli Indiani invocano lo spirito sovrannaturale per il trattamento e la cura di certi disturbi; ed infine (4) la *Brugmansia*, un gruppo di tre *Datura* che spesso presentano dei fiori molto appariscenti e che prima si trovava soltanto in *Sud America* ma che ormai si trova in parecchie parti del mondo come pianta ornamentale coltivata.

E' stato accertato in via sperimentale che, a seconda del dosaggio, gli effetti degli alcaloidi attivi della *Datura* — la scopolamina, per esempio — vanno da un senso di inedia totale alle allucinazioni molto forti, un sonno senza sogni e perdita della coscienza, con possibilità reali di decesso nel caso di mancanza di antìdoti appropriati. Le prime testimonianze sono esatte: la *Datura* può uccidere, e anche se somministrata da una persona esperta nelle quantità e nei modi richiesti può provocare un temporaneo disturbo mentale e addirittura uno stato di follia permanente, motivo questo per il quale è entrata a far parte delle pratiche della stregoneria.

Sotto quest'aspetto, naturalmente la *Datura* differisce alquanto dalle altre specie allucinogene, i cui effetti peggiori raggiungono semplicemente il livello di un « cattivo trip » ma che non sembra producano alcun effetto dannoso sul piano fisiologico. Le piante di *Datura* e « i chicchi di mescal » che contengono citisina, sono nella farmacopea psichedelica degli Indiani d'America in una classe ben distinta da quella delle altre piante sacre. A questo proposito vorrei raccontare una storia che ho sentito descrivere da un informatore molto chiaro, competente e di grande fiducia, a Cuernavaca, nel Messico: costui aveva avuto occasione di osservare gli effetti disastrosi di una somministrazione di *Datura* — ripetuta e deliberata — a un individuo considerato responsabile del tradimento e della conseguente morte di un popolare capo contadino nello stato di Morelos, qualche anno fa.

Quelli che lo avevano catturato decisero che una morte veloce sarebbe stata una punizione troppo blanda, e così l'uomo malvagio venne portato da una *bruja* locale — una parola che vuol dire « strega » ma che viene spesso applicata anche a medici gua-

ritori o *curanderas;* nella mia esperienza ho potuto constatare che la maggior parte dei guaritori popolari non sono semplici somministratori di erbe ma dei veri e propri psicologi, i quali avrebbero molte cose da insegnare ai loro colleghi dell'università, se solo costoro avessero la voglia di ascoltarli. In ogni caso, sembra che una giusta combinazione di varie infusioni di *toloache* (*Datura inoxia*) mescolata abilmente ai suoi sensi di colpa grazie anche alla suggestione ipnotica, ridusse l'uomo in un tale stato per cui da quel momento egli cominciò — e questo per parecchi mesi fino al momento di morire — a camminare, abbaiare, mangiare, ed essere trattato come un cane, una sorte questa che a molte persone del luogo apparve sin troppo benévola. Questo episodio di giustizia sommaria primitiva, reso possibile grazie all'antica conoscenza delle proprietà delle piante, viene confermato non soltanto dalla provata onestà del mio informatore ma soprattutto dai risultati di esperimenti condotti in laboratorio sui componenti chimici della *Datura.*

La « Datura » tra gli Indiani del Nord America

Niente di tutto quello che abbiamo detto finora intende sminuire il ruolo positivo della *Datura* nel sistema rituale e simbolico indigeno, fermo restando il suo potenziale negativo in ogni senso e in ogni luogo. Al contrario, molti Indiani nel Nord e nel Sud America hanno usato queste piante unicamente a scopi benefici, come l'iniziazione di giovinetti e la loro integrazione nell'età adulta e la piena partecipazione nella cultura tribale, attraverso il confronto estatico con le verità degli antenati; è usata anche per raggiungere delle visioni solitarie e comunitarie, per comunicare con gli antenati, con le divinità, e con gli spiriti della terra, dell'aria e dell'acqua; per divinare, profetizzare e guarire e alleviare i dolori fisici e quelli mentali.

Oltre « mela spinosa » un nome popolare con cui viene chiamata la *Datura,* negli Stati Uniti è nota come « Jamestown Weed », più comunemente detta « *Jimsonweed* » e si riferisce soltanto alle specie orientali *Datura stramonium;* il nome proviene da un incidente avvenuto nel diciassettesimo secolo, quando alcuni soldati Inglesi vennero coinvolti in una battaglia a Jamestown, Vir-

ginia, contro una ribellione guidata dal Luogotenente Bacon. Robert Beverly (circa 1673-1722), nella sua *History and Present State of Virginia* (11) descrive ciò che era accaduto:

> La *James Town Weed* (che assomiglia alla Mela Spinosa del *Perù* con la quale l'avevo scambiata) è considerata nel nostro Mondo uno dei maggiori Rinfrescanti. Poiché è una delle prime Piante della stagione, viene raccolta quando è ancora giovane per farne un'Insalata bollita, la qual cosa venne fatta da alcuni soldati inviati colà per sedare la Rivolta di *Bacon;* e parecchi di loro ne mangiarono in abbondanza, e il risultato del suo effetto fu una simpatica commedia; per parecchi giorni essi erano in preda a una specie di naturale follia; Uno di essi soffiava su una Piuma facendola volteggiare per aria mentre un altro gli lanciava delle Freccette con una notevole Furia, e un altro ancora se ne stava completamente nudo seduto in un Angolo, come una Scimmia, sogghignando e facendo gran Smorfie davanti a tutti; un Quarto lo baciava appassionatamente dando gran manate ai compagni sorridendo beffardamente davanti a Tutti, con un Contegno ancora più beffardo di quello di un buffone *Olandese.* Per via di questo loro Stato vennero rinchiusi per evitare che nella loro Follìa si uccidessero; nonostante ciò tutte le loro Azioni sembravano frutto dell'Innocenza e di Bontà. Non erano molto puliti, e se non vi avessimo prestato la nostra attenzione si sarebbero rotolati nei loro Ecrementi. Dopo aver fatto un Migliaio di Giochetti infantili, e dopo Undici Giorni, ritornarono in sé. Non ricordavano nulla di quanto fosse loro accaduto. (103, pagg. 130-132).

I soldati affermavano di aver raccolto la *Datura stramonium* credendo che fosse un'erba atta a insaporire i cibi, ma è molto probabile che essi in effetti fossero stati messi al corrente del suo effetto inebriante dagli abitanti della Virginia, che usavano la *Datura* nei riti di iniziazione dei ragazzi che rassomigliavano alle cerimonie *toloache* degli Indiani della California. Il tema caratteristico della morte-rinascita del rituale iniziatico emerge chiaramente dalla descrizione di Beverly, piuttosto antiquata ma intelligente, di quell'aspetto che lui chiamava « la Solennità del Huskanawing ». Quando gli anziani stabilivano che era giunto il momento dell'iniziazione dei ragazzi, i giovani venivano portati nella foresta dove venivano tenuti in reclusione in una capanna costruita con un'intelaiatura a traliccio. Dopo un lungo digiuno e molteplici istruzioni, gli venivano somministrati più volte dei decotti di radici di *Datura,* chiamate *wysoccan,* che li gettava in un appa-

rente stato di ebbrezza che durava circa 18 o 20 giorni. Si pensava che durante questo periodo i giovani si dimenticassero tutto il trascorso della loro adolescenza cancellandolo dalla memoria. Quando gli sciamani ritenevano che i giovani avessero bevuto abbastanza, si riduceva la dose gradatamente, e gli iniziati, attentamente sorvegliati, venivano accompagnati alle loro case. Appena usciti dallo stato di inebriamento essi dovevano osservare attentamente se stessi ed erano anche osservati dallo sciamano, il quale controllava che non gli fosse rimasta traccia alcuna della loro giovinezza. Se invece ce n'erano allora dovevano ripetere il rito dello « huskanaw » e in quel caso venivano usate dosi massicce di *wysoccan*. La seconda ordalìa iniziatica qualche volta si concludeva con la morte:

> Essi devono mostrare di aver dimenticato del tutto l'uso appropriato della loro Lingua, al punto tale da non essere più in grado di parlarla, né capire chi usa la loro lingua, e quindi devono impararla di nuovo. Ora se questo avvenga veramente oppure sia una finzione, io non lo so; ma una cosa è certa: essi per un certo tempo non dimostrano alcun interesse per le persone o le cose con le quali avevano un tempo una discreta familiarità, e stanno sempre sotto il controllo dei loro Guardiani, i quali seguono costantemente i giovani dovunque, fino a quando essi non hanno imparato tutto di nuovo e nel migliore dei modi. A questo punto possono abbandonare le loro vite precedenti, e diventare Uomini, dimenticando di esser mai stati dei Ragazzi...

Inoltre, il rito del passaggio all'età adulta e la violenta ebbrezza della *Datura* doveva sciogliere tutti i legami e i pregiudizi che l'iniziato si era formato nei confronti delle « persone e delle cose » durante la fase dell'adolescenza:

> Essi sperano, con questo procedimento, di sradicare tutti i preconcetti e i pregiudizi irrazionali cresciuti nelle menti dei Bambini. Perciò, non appena i Giovani ritornano in sé, usufruiscono di una Ragione che agisce liberamente, senza l'intermediazione delle abitudini e dell'Educazione. Inoltre essi si liberano da qualunque forma di legame di Sangue, e si stabilizzano in uno stato di equilibrio e di totale libertà, decidendo delle loro azioni, e disponendo delle loro persone, come credono meglio, senz'alcun altro Controllo, se non quello della Legge della Natura. In questo modo essi potranno rivestire Cariche Pubbliche amministrando la Giustizia in modo equanime ed imparziale, senza tener conto di Amicizie o Parentele (103, pagg. 130-132).

I riti iniziatici in California

L'Indiano che ha subìto simile iniziazione non soffre affatto di « crisi d'identità ». Avessimo avuto, noi e i nostri genitori, la fortuna di sapere esattamente il momento nel quale si oltrepassava la frontiera tra la fanciullezza e l'età adulta!

In California, il culto iniziatico *toloache* è nato presso le popolazioni meridionali degli Shoshoni (Uto-Aztechi), ma alcune delle sue caratteristiche si sono diffuse anche al nord, come nelle Valli di San Joaquìn e di Sacramento. Il rito della pubertà con i suoi aspetti prominenti della morte-resurrezione era molto sviluppato presso alcuni Indiani della California Meridionale come i Diegeño e i Luiseño, per i quali il rito della *Datura* rappresentava il fulcro dell'intero sistema religioso (64). Di solito, soltanto i maschi subìvano l'iniziazione con *toloache*, perché le ragazze avevano dei loro rituali di iniziazione diversi, ma presso alcune tribù, in particolar modo nel nord, anche le femmine prendevano la *Datura*.

Tra i Luiseño, presso i quali il culto era particolarmente sviluppato, la cerimonia della pubertà dei ragazzi non veniva celebrata annualmente, o in una stagione prefissata, ma si rappresentava ogni qualche anno, quando un numero sufficiente di giovani erano giudicati pronti per l'iniziazione. Anche ad alcuni uomini, e addirittura a visitatori provenienti da altri gruppi tribali, che non avevano mai preso il *toloache* (la *Datura* si beveva una sola volta in tutta la vita) veniva data la droga insieme ai giovani, ai quali la bevanda veniva somministrata durante la notte, in posti speciali — nascosti e consacrati — dopo un periodo di digiuno e di raccomandazioni. Le radici essiccate della *Datura inoxia* venivano pestate dentro un mortaio dipinto che veniva usato soltanto per questo scopo e in un luogo nascosto e sacro. Le potenti radici, mescolate con dell'acqua calda, venivano bevute direttamente dal mortaio, e ogni ragazzo a turno si inginocchiava davanti ad esso, mentre il capo del cerimoniale gli sorreggeva la testa, tirandogliela indietro nel momento in cui pensava che avesse bevuto abbastanza. Dopo aver bevuto, i ragazzi erano affidati agli uomini che li assistevano nelle processioni e nelle danze che seguivano, compreso il cerimoniale intorno al fuoco.

Dopo poco tempo la droga faceva effetto e i ragazzi cadevano in uno stato di incoscienza. Venivano quindi portati in un luogo

appartato dove giacevano in uno stato di estatico stupore, sorvegliati da uno degli uomini. La durata della narcosi variava da gruppo a gruppo. I Diegeño davano ai ragazzi dell'acqua calda, dopo la prima notte, per aiutarli a riprendersi. Sembra invece che tra i Luiseño l'inebriatura durasse ben più a lungo, più di tre notti, ma variava da individuo a individuo, dato che non tutti gli iniziandi avevano la stessa età e lo stesso fisico, e non c'era una quantità prestabilita e definita delle radici da usare. In ogni caso, l'effetto della droga era molto potente e i Luiseño riscontravano alcuni casi di morte. Qualunque cosa gli iniziandi sperimentassero nel corso della trance,

> ... diventava intimamente sacro per tutta la vita. Di solito vedevano un animale e a volte imparavano da lui una canzone che però non comunicavano e tenevano per se stessi. Sembra anche che, in seguito, essi non avrebbero mai ucciso nessun animale appartenente a quella specie. E' chiaro che il concetto della visione corrisponde esattamente a ciò che presso alcune tribù primitive veniva chiamato con un termine molto scorretto « il totem personale ». E' certamente una credenza diffusa che tra il sognatore e il sogno si stabilisca una relazione personale di tipo sovrannaturale e che dura tutta la vita. E' chiara anche la somiglianza con i riti degli sciamani; ma sarebbe mistificante definire il rituale dei Luiseño « sciamanistico » o « totemico » (64, pagg. 669-670).

Nonostante ciò, il rituale finale che ha luogo circa due mesi dopo l'assunzione della bevanda *toloache*, è indubbiamente accostabile per analogia alla mitologia sciamanistica del mondo intero. La figura centrale in questa cerimonia è chiamata *wanawut*, una effigie animalesca a grandezza naturale, con il corpo, la testa, le braccia, le gambe e qualche volta una coda, fatta di rami intrecciati o di reti di ortiche; e quest'animale viene calato in una fossa, e sopra di esso vengono posate quattro pietre liscie:

> A turno ogni ragazzo entra nella fossa, sostenuto da un anziano che si comporta come il suo padrino, il quale a un certo segnale salta di pietra in pietra. Nel caso che scivoli, questo indica che morirà presto. I ragazzi più giovani vengono in parte aiutati da anziani. Quando tutti sono saltati, aiutano gli anziani a buttare della terra dentro la fossa, seppellendo l'effigie. Il simbolismo di questo strano rito fa chiaramente riferimento al la vita e alla morte. La fossa rappresenta la tomba: i Luise-

> ño cremavano i loro corpi su di una buca dopo averla riempita di ossa e braci. L'effigie è umana. Si dice che essa voglia rappresentare specificamente la Via Lattea — oppure un simbolo dell'anima o dello spirito —; sembra anche che essi credano che lo spirito del morto debba essere legato, forse al cielo, in ogni modo distante dalla terra; e il fatto che l'oggetto viene ricoperto da una rete di rami probabilmente fa riferimento a questo concetto (64, pagg. 671-672).

Dopo la sepoltura del *wanawut*, ballano per tutta la notte, concludendo con una danza del fuoco durante la quale bruciano la capanna di arbusti nella quale era stato bevuto il *toloache*. A questo punto i ragazzi hanno lasciato dietro di loro i tempi della fanciullezza. La *Datura* ha compiuto la sua opera ed essi non la prenderanno mai più.

Aldilà della « realtà quotidiana »

L'uso rituale della *Datura inoxia* nei riti della pubertà presso gli Indiani Cahuilla della California del Sud, è stato descritto da parecchi antropologi (Kroeber, 1908; Hooper, 1920; Strong, 1929; e più recentemente, Ben 1972); la descrizione più completa è quella di William Duncan Strong (124, pgg. 173-175) che ha raccontato che i Cahuilla consideravano la *Datura* come un grande sciamano con il quale essi dovevano comunicare nel corso delle loro cerimonie. Esistevano dei canti speciali *manet* connessi con i rituali *Datura* che soltanto gli sciamani avrebbero potuto capire, poiché essi non erano in lingua Cahuilla, ma in una particolare ed esoterica « lingua oceanica » con la quale si parlava agli sciamani e agli esseri sovrannaturali che vivevano sul fondo del mare.

In un recente lavoro sull'etnobotanica Cahuilla scritto dall'antropologo Lowell J. Bean e da Katherine Siva Saubel — membro del consiglio tribale della Riserva Cahuilla a Los Coyotes e lei stessa una eminente studiosa delle tradizioni e della cultura del suo popolo (9) — troviamo una vasta discussione su quegli aspetti che sono sopravvissuti nel rito della *Datura* e sui suoi significati molteplici presso i moderni Cahuilla, la cui lingua appartiene al ramo Shoshone degli Uto-Aztechi e che storicamente sono in stretta relazione non soltanto con i loro vicini di lingua

Shoshone ma anche con gli Hopì dell'Arizona, e con quelli un po' più distanti, ovvero: gli Huichol, i Cora e gli altri popoli che parlano le lingue Uto-Azteche in Mesoamerica. Oltre al ruolo cruciale svolto dalla pianta nel rituale dell'iniziazione dei giovani, che sono simili tra i Luiseño, i Gabrieleño e altre tribù del deserto e della costa della California meridionale, gli autori hanno rilevato che la *Datura* consente al *puul* (sciamano) di trascendere dalla realtà quotidiana ed entrare in contatto con degli speciali spiriti guardiani, nonché di volare magicamente verso l'Aldilà o trasformare se stesso in certi animali come il leone di montagna o l'aquila. Questi voli e queste trasformazioni nella trance della *Datura* fanno parte della necessaria routine dello sciamano, affinché egli porti informazioni sull'Aldilà e sull'oltretomba, dopo aver visitato i morti o recuperato le anime smarrite e vagabonde.

La *Datura* è molto importante anche in medicina. Come tra gli Zuñi e gli Aztechi, la pianta è anche impiegata dagli sciamani Cahuilla come calmante sotto forma di unguento o di crema da usare per la sistemazione di fratture o slogature, o per far passare il mal di testa, e come antidolorifico in generale. A seconda dell'effetto desiderato, gli Indiani di solito usavano la radice sotto forma di bevanda, o fumandone le foglie, o mescolando radici e foglie con altre parti della pianta combinandole in modo tale da ricavarne un impiastro medicinale.

Gli autori hanno scoperto, tra le altre cose, che i Cahuilla erano perfettamente al corrente degli effetti dannosi della pianta e del fatto che essa poteva causare dei seri disordini mentali, disturbi nelle attività locomotorie, spasmi al cuore con disfunzioni cardiache croniche, ed altri gravi problemi fisiologici che andavano dalla psicosi temporanea alla morte. Benché ne abbiano una conoscenza approfondita, molti sciamani rifiutano di usare la *Datura*, e preferiscono altre tecniche per raggiungere il contatto con il sovrannaturale. Bean e Saubel scrivono (pag. 60) che tutti i Cahuilla con i quali loro hanno parlato della Datura,

> ...sostengono che la pianta è imprevedibile e ne sconsigliano l'uso allo sperimentatore inesperto.

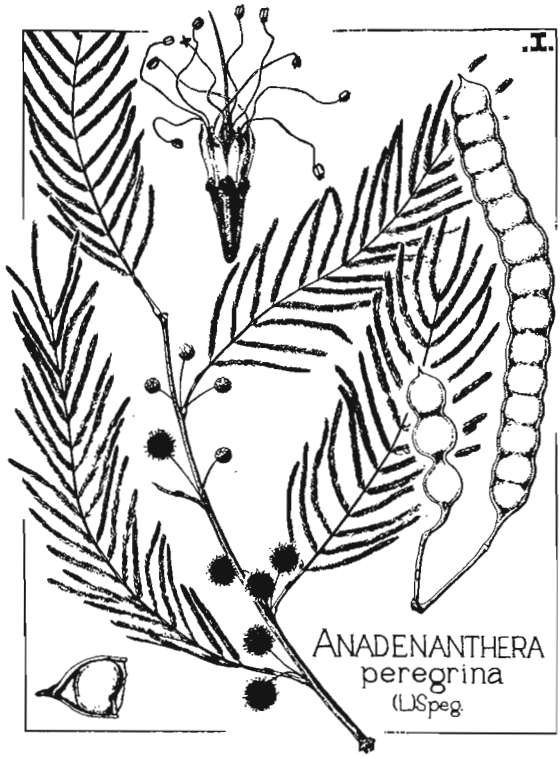
Non erano consigli inutili: negli ultimi anni, riferivano gli autori, molti giovani erano deceduti nella California meridionale dopo aver sperimentato la *Datura*, mentre molti altri erano stati ricoverati in ospedale.

13. Allucinogeni da fiuto e simbolismo animale

Fino ad ora abbiamo incontrato cervi, giaguari, uccelli, serpenti e rospi, in relazione agli allucinogeni sacri, o associati a qualche simbolo, o facente parte dell'immaginazione durante la trance estatica, o addirittura come manifestazione di una qualche pianta particolare. Il simbolismo animale è inseparabile da tutte le complesse tradizioni psichedeliche sia del Vecchio che del Nuovo Mondo, ed è di grande interesse dal punto di vista psicologico nonché da quello storico-culturale, analizzarne alcuni aspetti. Questi ultimi capitoli toccheranno questi argomenti e ci condurranno a conclusioni abbastanza sorprendenti.

Ma voglio fare un attimo marcia indietro ritornando nella affascinante arena nella quale i potenti allucinogeni da fiuto diedero il loro benvenuto agli esploratori Spagnoli come prima manifestazione del mondo allucinogeno del Nuovo Mondo. Poiché è soprattutto nella tecnologia e nel simbolismo del fiuto che l'intero complesso dell'immaginario animale si manifesta nell'arte etnografica ed archeologica.

A proposito dei più importanti allucinogeni da fiuto, non dobbiamo dimenticare che molte parti delle piante psicoattive del Nuovo Mondo potrebbero, almeno in teoria, essere usate in questo modo, e che soprattutto nel Sud America troviamo testimonianze in questo senso. Persino la *Ilex guayusa*, l'agrifoglio che contiene caffeina, insieme alle sue specie sorelle, è ampiamente utilizzata come tè stimolante (il *maté* = *Ilex paraguayensis*), mentre riscontriamo che era usato anche come pianta da fiuto, almeno da alcuni sciamani delle montagne della Bolivia, a giudicare da una tomba di sciamano recentemente scoperta e datata circa 500 d.C. e che conteneva mazzi di foglie di *Ilex* insieme a un corredo completo per la preparazione e per il fiuto. Questo corredo compren-



de anche i clisteri, il che ci fa supporre che la stessa pianta venisse usata anche in questo modo (109).

I principali allucinogeni da fiuto sono oggi conosciuti molto bene, e la loro botanica e chimica è stata chiarita dopo un lungo periodo di grande confusione e di grande incertezza circa la loro tassonomìa. All'inizio si pensava, come abbiamo già accennato più volte, che il tabacco fosse la fonte degli allucinogeni da fiuto delle Indie Occidentali. Perciò, per un lungo periodo — appena fino a qualche anno fa — tutte le piante allucinogene da fiuto, dalle Antille al Sud America, erano quasi tutte attribuite ad una specie della *Piptadenia,* la *Piptadenia peregrina,* molto simile alle acacie e alle mimose. Ora, grazie al botanico tassònomo Siri von Reis Altschul (4 e 5), un allievo di Schultes, la *Piptade-*

nia peregrina è stata tolta da quel genere cui era stata attribuita e riclassificata come una delle due specie appartenenti a un nuovo genere allucinogeno, anàlogo anche se molto diverso, la *Anadenanthera*. L'altra è la *Anadenanthera colubrina*, una specie originaria della zona occidentale del Sud America, la fonte dei semi sacri *huilca* (*wilka*) delle Ande, impiegati sia sottoforma di polvere da fiuto, infusioni, e perfino come clistere.

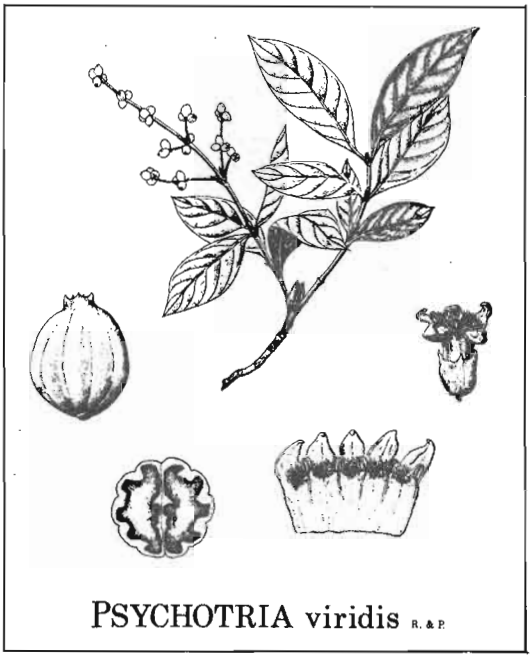
L'Albero « Virola » come fonte dell'allucinogeno da fiuto

Ma questa classificazione anche se corretta, non chiarisce ancora tutta la gran confusione che si è creata a questo proposito,

poiché gli allucinogeni da fiuto sono stati attribuiti da molti scrittori all'*Anadenanthera*, anche quando il genere non si trovava nel territorio, e anche se il metodo di preparazione poteva far supporre che in quella sostanza fossero presenti anche specie diverse. Il mistero venne finalmente chiarito quando si scoprì che parecchie specie della *Virola*, un albero appartenente non — come la *Anadenanthera* — alle Leguminose (famiglia dei piselli) bensì, come la noce moscata, alle Myristicacee, erano la fonte di alcune sostanze da fiuto un tempo attribuite soltanto alla *Anadenanthera*

peregrina. Ancora una volta Schultes, fu tra quelli che si impegnarono maggiormente nel chiarimento di questo problema.

I principali alcaloidi allucinogeni in ambedue le *Anadenanthera* (*peregrina* e *colubrina*) e in alcune specie di *Virola* (*Virola theiodora, Virola callophylla, Virola callophilloidea*) sono delle triptammine, come se ne trovano anche in una delle specie della *Banisteriopsis* e nei funghi sacri nonché in altri allucinogeni del Messico. Nella *Anadenanthera peregrina* e *colubrina* è presente la bufotenina (5-idrossi-N, N-dimetiltriptammina) in grande quantità, e un tempo si pensava che l'attività del sistema nervoso centrale stimolata dalla *Anadenanthera* fosse dovuta a questo alcaloide, che questi alberi leguminosi hanno abbondantemente e che si trova anche nei rospi (*Bufo*). Analisi recenti hanno comunque dimostrato che altri derivati triptamminici sono presenti anche nei semi, e cioè: N.Ndimetiltriptammina, N-monometiltriptammina, 5-metossi-N,



PSYCHOTRIA viridis R. & P.

5-metossi-N-monometiltriptammina, N,N-dimetiltriptammina-N-ossido, 5-idrossi-N, ed infine N-dimetiltriptammina-N-ossido (108, pag. 28).

La polvere da fiuto preparata esclusivamente con *Virola theiodora*, senza aggiunte, contiene 5-metossi-N,N-dimetiltriptammina in concentrazioni dell'8%, con quantità minime di N,Ndimetiltriptammina e alcaloidi affini. Le concentrazioni alcaloidee variano a seconda delle parti dell'albero, ma la corteccia generalmente ne contiene la percentuale più alta.

Ora, come noi sappiamo, le triptammine richiedono un inibitore delle ossidasi monoamminiche per poter diventare efficaci nell'essere umano, un problema questo che gli Indiani avevano risolto in molte occasioni mescolando insieme diverse specie allucinogene. Per esempio la *Banisteriopsis rusbyana* ha delle caratteristiche chimiche atipiche rispetto alle altre specie sorelle, in quanto a differenza della *Banisteriopsis caapi* e della *Banisteriopsis ine-*

brians, i cui principii attivi sono alcaloidi *beta*-carbolinici dell'armala, ha i suoi costituenti attivi nelle triptammine! Questo spiega perché gli Indiani *Tukano* dell'Amazzonia Colombiana, per esempio, non prendono mai la *Banisteriopsis rusbyana* da sola ma sempre mescolata con la *Banisteriopsis caapi* o la *Banisteriopsis inebrians* per preparare uno *yajé* particolarmente potente, un metodo che permette agli alcaloidi *beta*-carbolinici dell'armala di funzionare come inibitori delle triptammine contenute nell'altra. Quindi non soltanto gli alcaloidi dell'armala ma anche le triptammine sono capaci di svolgere la loro parte nell'ebbrezza estatica. Come osserva Schultes (108) non si può fare a meno di stupirsi che

> delle popolazioni primitive, senza nessuna conoscenza di chimica e di medicina abbiano trovato il modo di rendere attivo un inibitore dell'ossidasi monoammonica (pag. 38).

Ora, nel caso della polvere da fiuto fatta con la *Virola,* non sembra siano necessarie delle misture per attivarne i principii, infatti nella stessa *Virola theiodora* sono stati scoperte recentemente due nuove carboline (107). Ma è usuale e frequente mescolare delle sostanze che sono psicodinamicamente efficaci. Schultes (108) che nel 1967 ha visitato i Waika (Yanomamö) con il farmacologo svedese Bo Holmstedt, descrive così la loro tecnica:

> Esistono vari metodi nella preparazione delle polveri da fiutare, che vengono chiamate *epenà* o *nyakwana* dalle numerose tribù che io faccio rientrare nel gruppo *Waika.* Alcuni usano raschiare lo strato morbido interno della corteccia dell'albero, ne essiccano i trucioli arrostendoli appena appena sul fuoco, e li conservano fino al momento in cui non servono. Quindi vengono schiacciati e polverizzati, triturati e setacciati. Ne viene fuori una polvere fina, omogenea, color cioccolato e molto piccante. Quando gli Indiani lo desiderano (ma non sempre) viene aggiunta in parti uguali una polvere di foglie aromatiche di *Justicia pectoralis,* varietà *stenophylla.* Il terzo ingrediente, invariabile, è la cenere di corteccia di una leguminosa rara, *Elizabetha princeps.* Quest'albero è conosciuto dai Waika come *ama* o *amasita.* Queste ceneri vengono mischiate in parti uguali con la resina, o resina e polvere di *Justicia,* per ottenere una polvere da fiuto color grigio marroncino.
>
> Altri Waika seguono una procedura diversa, almeno quando preparano la polvere da fiuto per le cerimonie. La corteccia della *Virola* viene strappata a strisce, le strisce vengono messe

su un fuoco lento preparato nella foresta, e l'abbondante resina color rosso-sangue, una volta raschiata è raccolta in una pentola di terracotta. Viene bollita e lasciata essiccare al sole. Quindi da sola o mescolata alle foglie polverizzate di *Justicia*, viene setacciata ed è pronta per l'uso (pag. 43).

Anche la *Justicia pectoralis* è una pianta allucinogena che contiene, come la *Virola*, degli alcaloidi triptamminici. E' coltivata da alcuni gruppi Yanomamö studiati dall'antropologo Napoleon Chagnon e dai suoi assistenti nella valle dell'Alto Orinoco; viene impegnata senza aggiunte in una varietà della polvere da fiuto *ebene* (19). (E' da notare in questa sede che la *Justicia* ed un altro genere sudamericano che contiene triptammine, la *Psychotria*, si trova anche in Messico, una circostanza questa sulla quale ritorneremo in seguito in relazione alla recente scoperta in Messico di un antichissimo allucinogeno da fiuto che sembra fosse già estinto ai tempi della Conquista).

Una rapida ebbrezza

L'intossicazione con la polvere da fiuto preparata con la resina della corteccia della *Virola theiodora* o altre specie correlate, oppure con i semi della *Anadenànthera peregrina*, è molto rapida e potente. La tecnica del fiuto degli Indiani contadini era piuttosto complessa già ai tempi del loro passato pre-Europeo, e lo è ancora oggi; nelle collezioni etnografiche e in quelle archeologiche, abbondano tutti i tipi di pipe da fiuto decorate e non decorate, lunghe canne, mortai, contenitori e tavolette. La tecnica da fiuto in uso presso i Waika è molto più semplice, come del resto è povera tutta la loro tecnologia. I Waika, che ancora oggi sono essenzialmente dei cacciatori con un sistema di coltivazione primitivo, fiutano la polvere attraverso dei lunghi tubi di bambù, e un uomo soffia la polvere dentro le narici di un altro. Quasi subito vengono attivate le mucose del naso, la saliva diventa molto abbondante e il naso comincia a gocciolare. Si prova anche un intenso pizzicore e prurito al cuoio capelluto, al quale gli indiani reagiscono grattandosi furiosamente. Schultes (108) da parte sua, l'ha sperimentato e non ha avuto sensazioni allucinanti

né visive né auditive, ma per gli Indiani invece, queste hanno luogo pochi minuti dopo aver ispirato la loro dose di *ebene* e sono interpretate come comunicazioni dirette con gli spiriti degli animali, delle piante, dei parenti morti e delle forze sovrannaturali. C'è una grande variazione nel sistema di controllo motorio da persona a persona, e gli sciamani allenati sono apparentemente molto più capaci di altri di esercitare un controllo sui propri movimenti. Cambia molto anche l'intensità della trance estatica; di solito questa esperienza è di breve durata comunque, e durante il rituale (e oggi tra alcuni Waika più acculturati anche a fini edonistici) è consuetudine dei partecipanti inalare più volte la polvere da fiuto inebriante.

Dipendenza: non si crea con la polvere da fiuto, ma si crea col tabacco

Alla luce della frequenza con la quale questi potenti preparati triptamminici vengono impiegati, e considerando l'intensità dell'esperienza, è il caso di citare e riferire la seguente osservazione di Chagnon:

> ...nessuno degli allucinogeni usati dagli Yanomamö provoca dipendenza, nonostante l'opinione contraria dei missionari... gli Yanomamö possono astenersi — e lo fanno — per parecchie settimane senza parlarne e senza preoccuparsi della mancanza. Masticare tabacco è invece un vizio: essi non riescono a stare senza per molte ore e quando manca il tabacco l'intero villaggio entra in crisi. A questo proposito gli Yanomamö hanno trovato dei sostituti del tabacco, nelle piante selvatiche e in quelle coltivate, alle quali ricorrono quando sono a corto di tabacco. Quando discutemmo a proposito dei possibili sostituti degli allucinogeni un informatore sintetizzò nel seguente modo la situazione della droga tabacco:
>
> « Quando ci manca il tabacco lo desideriamo intensamente e noi diciamo che siamo *hôri*, cioè in grave povertà. Noi non desideriamo l'*ebene* con la stessa intensità e nessuno ha mai detto o sentito di vivere « in povertà » se non ce n'è. Ma la *yakoana* (*Virola*) si trova dovunque, e se abbiamo voglia di prendere l'*ebene* sappiamo sempre dove poterla trovare » (19, pag. 74).

La polvere da fiuto e la riproduzione artistica di animali

L'etnologo svedese S. Henry Wassén, ritiratosi recentemente dalla carica di direttore del Museo Etnografico di Göteborg ha dato il massimo contributo scientifico alle nostre conoscenze riguardo gli accessori da fiuto nel contesto dell'arte simbolica, sia nell'America Centrale che in quella del Sud. Wassén ha pubblicato nel corso di un decina di anni degli importanti lavori sull'uso della polvere da fiuto presso gli Indiani e sull'iconografia degli accessori da fiuto decorati (136-137); comunque ritorneremo in seguito a parlare dei suoi primi studi sull'etnofarmacologia e sul simbolismo delle rane e dei rospi in Sud America, in relazione con le recenti scoperte circa il loro velenoso potere intossicante.

Da questi studi risultava evidente l'inequivocabile complessità di simboli che unisce lo sciamanismo e l'esperienza estatica alla rappresentazione familiare dell'uccello-felino-rettile, figura sempre presente nelle cosmologie e nelle iconografie dell'America Centrale e delle Ande.[1] Il modo di esprimere questi simboli sugli utensili da fiuto si combina o si sovrappone con alcuni elementi rappresentati dai più importanti animali sovrannaturali ai quali fanno riferimento gli sciamani del Sud America, l'aquila arpìa o avvoltoio reale (nelle Ande è il condor), l'anaconda o il boa constrictor, e più di tutti il giaguaro, raffigurati con stili diversi che vanno dalla rappresentazione più figurativa all'astrazione geometrica. Alcune volte compare soltanto uno di questi animali, o anche un essere umano, che raffigura lo sciamano, il quale è immesso in un contesto in cui si sovrappongono i suoi principali alleati zoomorfici o i suoi alter-ego.

Certe volte questa contrapposizione complementare dell'uccello giaguaro e dell'uccello serpente-giaguaro non viene simbolizzata in immagini a due o tre dimensioni, bensì viene espressa attraverso il materiale usato per fabbricare e adornare gli strumenti, per esempio: un tubo per fiutare che viene fatto con le ossa di uccello, in contrasto con il piccolo vassoio decorato a mano con motivi che raffigurano un felino o un serpente; oppure piume di

[1] Cfr. a proposito *Il crudo e il cotto* di Claude Lévi-Strauss, Il Saggiatore, Milano, 1966; ed anche l'interessante romanzo di David Herbert Lawrence, *Il serpente piumato*, Mondadori, 1967 (N.d.T.).

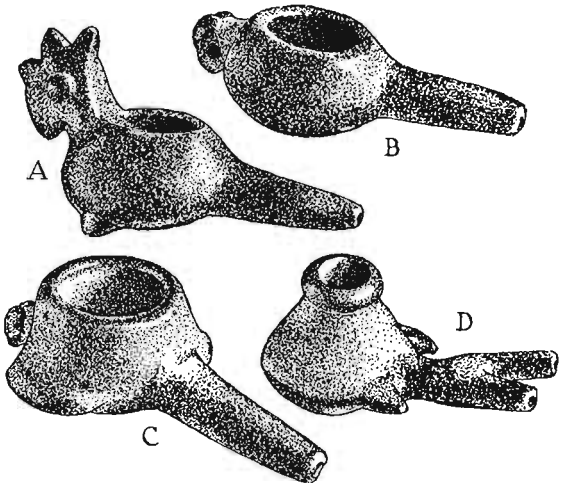
uccello e pelle di serpente vengono regolarmente usate come elementi ornamentali dal significato simbolico (cfr. al riguardo Wassén, 136, soprattutto per quel che riguarda le numerose illustrazioni di questi motivi).

La contrapposizione uccello-mammifero, presente, come fatto culturale nel gusto materiale degli oggetti usati per fiutare, ha una storia molto antica, e la troviamo già in quello che viene considerato il materiale più antico usato per fiutare polveri allucinogene: un vassoio d'osso con dei tubi, ritrovato nell'antica costa Peruviana nei pressi di Huaca Prieta da Junius B. Bird, membro del Museo Americano di Storia Naturale, che sono stati datati intorno al 1600 a.C.

Da notare che analoghe rappresentazioni di certi animali e di essere umani nell'arte simbolica che riguarda l'uso del fiuto non sono limitate ad una regione particolare o ad un periodo determinato, ma ricorrono nel tempo e in luoghi diversi dai Caraibi alle Ande, e dalla preistoria fino ai giorni nostri.

Di particolare interesse sono i contenitori di polvere da fiuto decorati, i mortai, i tubi, le pipe da naso, e altri oggetti affini che raffigurano il giaguaro come guardiano o alter ego dello sciamano — un tema ricorrente, come abbiamo già accennato altrove, nello sciamanismo dell'America tropicale che può essere riscontrato negli oggetti da fiuto reperiti in seguito a scavi archeologici dall'Argentina al Cile così come in tutta la Mesoamerica (136, figure 8, 11, 13-14, 30, 31) —. Non ci stupisce, pertanto, di ritrovare la stessa simbologia negli oggetti connessi con la pratica dello sciamanismo.

Oltre al fatto di ricorrere spesso alle ossa di uccello per confezionare i tubi da fiuto (una scelta che deve essere stata motivata più da considerazioni di carattere simbolico che da esigenze di carattere pratico), nell'intero complesso degli oggetti da fiuto predominano i motivi decorativi in cui sono presenti dei volatili, nella versione realistico-naturalistica e in quella astratta. Laddove il motivo dell'uccello è specificato in particolare, rappresenta il più delle volte l'aquila arpìa o il suo cugino delle Ande, il condor, o qualche altro uccello scelto in virtù delle sue caratteristiche speciali che simbolicamente lo accomunano alla fenomenologia sciamanistica. Non a caso questi uccelli comprendono anatre o uccelli che nuotano, forse perché a causa della loro capacità



Pipe da fiuto a forma di uccello. Oggetti di terracotta reperiti negli scavi archeologici in Costa Rica. A) Guanacaste; B-D) Linea Vieja. La lunghezza media è di 5-6 pollici. Collezione del Museo Etnografico di Göteborg. Per gentile concessione di S. Henry Wassén.

di trascendere i confini di diversi modi di vita, appaiono simili agli sciamani. E' tipico della simbologia sciamanica scegliere quei particolari animali che possono spostarsi e ambientarsi in condizioni ecologiche diverse o che in virtù della loro storia o abitudini particolari vengono considerati dei mediatori tra i diversi modi di essere. Nelle raffigurazioni in cui gli uccelli non rappresentano un ruolo specifico, stanno a rappresentare il potere del volo che è una qualità particolare dello sciamano e che viene manifestata dagli allucinogeni. Da notare anche che gli uccelli spesso vengono rispettati come spiriti guardiani o anche come manifestazioni di piante psicoattive specifiche, in particolare il tabacco; e quest'osservazione può fornirci una chiave d'interpretazione sul significato delle pipe da tabacco a forma di uccello ricorrenti nell'arte indiana del Nord America. Tra i tanti esempi di motivi decorativi di volatili nei reperti archeologici noti vi sono numerose pipe da naso di terracotta provenienti da scavi in Costa Rica,

nonché una serie di mortai di pietra levigata a forma di uccello fatti con le conchiglie antiche e trovati sulla costa del Brasile. (136: Fig. 4 e 12; la figura n. 34 raffigura alcuni tubi per il fiuto, di legno o di bambù, di diverse località del Sud America, con la parte della pipa che si appoggia al naso, a forma di testa di uccello).

Il rituale del fiuto in Messico

Ci occuperemo ora del Messico e della scoperta archeologica di un antico complesso relativo al fiuto che risale almeno al secondo millennio a.C., che, a quanto sembra, cessò di essere la più importante tecnica di inebriamento rituale prima del 1000 d.C. ed oggi sopravvive unicamente nelle remote zone montagnose di Oaxaca e Guerrero, dove pare che alcuni guaritori inalino i semi polverizzati dell'ipomea (T. Knab, comunicazione personale, basata su alcuni appunti non pubblicati del defunto botanico Thomas Mc Dougall). E' sempre sembrato molto strano che i primi missionari Spagnoli, i quali stavano senz'altro all'erta per controllare tutte le manifestazioni di intossicazioni rituali, non si siano mai accorti di cerimonie con polvere da fiuto, soprattutto nelle aree adiacenti alle isole dei Caraibi, dove la cultura del fiuto era assai diffusa. Il tabacco in polvere è nominato, ma non c'è niente che possa far supporre che esso, o altri allucinogeni, venissero inalati o fiutati.

Nonostante l'assenza di prove in tal senso nel sedicesimo secolo, il Messico ha avuto un tempo un rituale molto sviluppato del fiuto (42). Raffigurazioni di uomini che, in uno stato di trance, tengono con la mano una pipa infilata dentro le narici, si trovano nei reperti archeologici dell'arte funeraria proveniente da Colima, nel Messico occidentale, la cui data risale pressapoco al periodo che va dal 100 a.C. al 200 d.C. Anche nei reperti archeologico-artistici di Oaxaca sono state rinvenute numerose piccole ciotole di ceramica istoriate, con corti beccucci forati, che datano dal 500 a.C. fino ai primi secoli d.C. La loro funzione diventa chiara per il fatto che ora si sa che l'arte del fiuto era praticata: esse non erano ciotole « sacrificali » o per « libagioni », come sono state

Un cervo che tiene in bocca un cactus peyotl. Pipa da fiuto risalente a 2500 anni fa circa, proveniente da Monte Albàn, Messico. Lunghezza 5 pollici. Collezione privata.

descritte spesso, bensì pipe da naso, decorate con i tipici temi sciamanici del volo e della trasformazione.

Le prime pipe da naso Mesoamericane in ceramica datate 1300-1500 a.C., sono state trovate a Xochipala, nello stato di Guerrero, insieme a delle statuette modellate con notevole eleganza che raffigurano uomini e donne ritratti con uno stile naturalistico particolarmente sofisticato. Tra gli oggetti da fiuto primitivi di Xochipala, una semplice ciotola con un cannello bucato, e molti di quelli trovati in Costa Rica non c'è praticamente differenza. Lo stesso dicasi di una pipa da naso a forma di uccello, con due beccucci, trovata a Nayarit nella nicchia di una tomba e che risale al 100 d.C. circa.

Infine, ci sono i famosi manufatti Olmec di giada, soprannominati « cucchiaini » e che devono esser serviti come tavolette per fiutare. Alcuni di questi oggetti delicatamente lavorati e squisitamente rifiniti, a volte ornati con decorazioni di uccelli-giaguari incisi nel tipico stile Olmec del 1200-900 a.C., rassomigliano — con

Pipa da fiuto. La figurina funeraria di ceramica di un uomo « in trance » con una pipa da fiuto dimostra che gli allucinogeni da fiuto erano usati in Messico già 2000 anni fa. Proveniente da un loculo trovato a Colima, nel Messico occidentale, risalente al periodo tra il 100 a.C. e il 200 d.C. Altezza 10 pollici. Collezione di Kurt Stavenhagen, Messico.

la loro lunga coda e il corpo vagamente arrotondato — ad uccelli in volo stilizzati e còlti di profilo; un simbolismo che si adatta alla raffigurazione artistica di animali scaturita dalle allucina-

zioni, soprattutto nei motivi decorativi che raffigurano il volo nella iconografia del rito del fiuto sciamanico (37, pagg. 162-163).[2]

Le numerose testimonianze fanno ritenere che l'arte del fiuto sia originaria del Sud America, forse della parte nord-occidentale del Sud America. Perché sia scomparsa dal Messico centinaia di anni prima della Conquista mentre invece proliferava ampiamente in tutta l'America meridionale e nelle Indie Occidentali, è un vero mistero. Non conosciamo neppure la botanica o la chimica delle polveri da fiuto Messicane. Probabilmente importavano dal Sud America (forse la *huilca*?) ma come è stato già detto, avrebbero potuto usare anche altri allucinogeni locali, compresi gli alberi simili alle acacie e che crescevano in Messico e che non sono stati ancora studiati per quanto riguarda il contenuto di alcaloidi allucinogeni. Ma, escluse queste possibilità, troviamo che il Messico ha in comune con il Sud America non solo il tabacco, che era ed è ancora oggi usato in Sud America — soprattutto fiutato — ma anche almeno un genere che contiene triptammina, la *Justicia*, dal quale gli Indiani dell'Alto Orinoco ricavano una polvere da fiuto inebriante. E' chiaro che ancora molta è la strada da percorrere nel campo dell'etnobotanica e della chimica del regno vegetale.

[2] Uno studioso che sta prendendo la specializzazione nell'arte iconografica Olmec, Anatole Pohorilenko, mi faceva notare che questi « cucchiaini » non rappresentano degli uccelli convenzionali in volo ma dei girini. Potrebbe avere ragione. Trattandosi di uno stadio di passaggio nel processo della metamorfosi e considerando l'importanza dei motivi rana-rospo nel simbolismo dell'America Centrale (vedere il prossimo capitolo), i girini potrebbero inserirsi molto bene nell'iconografia dello sciamanismo e dei riti allucinogeni.

14. Il rospo come madre terra: un problema nel simbolismo e nella psicofarmacologia

Sia nel Nord che nel Sud America sono presenti un insieme di miti che mettono in relazione il rospo con la terra come rappresentazione animale della Dea Madre Terra, contemporaneamente distruttrice e generatrice della vita. Certe volte il rospo raffigura la terra, e dal suo corpo spuntano le prime piante usate come cibo, il Mais in Messico, l'amara manioca in Amazzonia. Esso è anche il benefattore dei primi eroi popolari o mitologici, maestro delle arti magiche e della caccia e il suo corpo smembrato è ritenuto l'origine dell'agricoltura.

La più drammatica variazione su questo tema piuttosto usuale è Tlaltecuhtli, « Padrone (Guardiano) della Terra », la Dea Madre nel suo mostruoso aspetto di divoratrice presente nel complesso schema cosmologico degli Aztechi del Messico centrale, nella cui arte essa era raffigurata alcune volte come un vero e proprio rospo, ma di solito come un essere antropomorfo con gli artigli posto in posizione rannicchiata, con il ventre all'insù, posizione nella quale le donne nel mondo tradizionale di solito partoriscono. Le sue giunture vengono adornate con teschi umani, e la sua bocca velenosa è l'abisso dell'inferno attraverso il quale i morti e il Sole morente passano nel suo utero che trasforma, in un ciclo senza fine di distruzione e di rinascita.

Secondo un mito incompleto sull'origine della vita, riportato in spagnolo nel sedicesimo secolo, dopo la distruzione del mondo compiuta dall'acqua, gli dei Quetzalcòotl e Tezcatlipoca (il primo, l'uccello-serpente, l'altro, il mago che si trasforma in giaguaro) guardano Tlaltecuhtli che nuota sola nei mari primordiali, unica sopravvissuta al diluvio. Trasformatasi in serpenti, presero la dea anfibia e la divisero a metà, una parte divenne il cielo, l'altra la terra: le vallate, le montagne, i laghi, i fiumi e tutte le manife-

stazioni naturali prodotte dalla trasformazione delle varie parti del suo corpo dilaniato. La creatura ferita pianse tristemente per tutta la notte, fino a quando gli dei decisero di trasformarla nelle piante destinate ad alimentare l'umanità, purché gli uomini in cambio garantissero la sua sopravvivenza e il suo sostentamento con la propria carne e il proprio sangue.

Il rospo: mediatore e madre dualistica

Tlaltecuhtli naturalmente non è esattamente un rospo. Va detto infatti che con la sua bocca cavernosa e con la sua posizione accovacciata come una partoriente, questo rospo raffigurava una forma archetìpica sulla quale si sono spesso sovrapposte le caratteristiche di altre forme di vita appartenenti ai diversi piani dell'esistenza (predatori come il giaguaro, per esempio). Essa è quindi un'immagine ideale del mediatore che unisce tutto ciò che apparentemente è diviso, la vita e la morte, l'aria e l'acqua, la morte e la rinascita, ecc. Il fatto che il rospo sia allo stesso tempo tremendamente fertile ma anche cannibale, dato che spesso si nutre dei piccoli della sua stessa specie e di altre simili, certamente rafforza, (se non addirittura ispira) il suo ruolo come metàfora della terra come Grande Madre che è insieme portatrice e annullatrice della vita.

In ogni caso, c'è molto di più di un « ovvio » legame con la pioggia nell'importanza del motivo rospo-rana nel sistema simbolico indigeno, comprese le sue rappresentazioni nelle arti visive, dove appare, sia in modo realistico, che con sovrapposizione di motivi mitologici!

Più di quasi tutte le altre specie animali, ad eccezione forse delle farfalle, i rospi mostrano una drammatica metamorfosi — da esseri acquatici vegetariani che respirano attraverso le branchie, in quadrupedi carnivori che vivono principalmente sulla terra, alcuni di loro dotati di un potente veleno che può uccidere (leggi: capace di trasformare in un altro stato di esistenza), con un habitat che va dai ruscelli e pantani fino alle cime degli alberi più alti. Queste creature, pertanto, sembrano rappresentare i tratti fondamentali del pensiero degli Indiani Americani: trasformazione più che creazione *ex nihilo*, spiegazione di tutti i fenomeni nel loro ambiente naturale e sovrannaturale; interpretazione del dualismo e degli opposti complementari; il ciclo della morte e della rinascita.

Così la bocca spalancata di Tlatecuhtli — la terra come spaventosa madre divoratrice nella sua forma mostruosa di rospo-felino — diviene il vero e proprio simbolo dell'abisso della divina terra nei codici pittorici dell'antico Messico, inghiottendo i morti così come essa inghiotte il Sole morente — la sua stessa prole — in una costante ripetizione di distruzione e rinascita che finirà unicamente se l'umanità verrà meno ai suoi doveri di nutrire con la propria carne e il proprio sangue. Di fatto Tlaltecuhtli non è nient'altro se non l'adattamento di una antichissima concezione del mondo alla complessa civiltà dell'America Centrale, concetto che ancora oggi noi riteniamo essere fondamentale nei miti originari di molti popoli del bacino dell'Amazzonia: il rospo come dualità, benefico-divoratore, che si trasforma in uno sciamano femmina padrona della terra e del fuoco, creatrice delle arti magiche così come delle arti pratiche dell'agricoltura, che lei ha donato all'umanità attraverso le mediazioni di un eroe mitologico, o più spesso, una coppia di Eroi Gemelli. Questi gemelli sono analòghi agli Eroi Gemelli dei Maya e di altri Indiani dell'America Settentrionale e Centrale.

Il Rospo Madre e gli Eroi mitologici

La descrizione che segue è una sintesi sommaria del caratteristico mito del Rospo Madre-Eroi Gemelli la cui diffusione nei suoi tratti essenziali si estende dalla Guiana ad est fino alle pendici boscose delle Ande nell'ovest.

I Gemelli sono il parto generato da una madre naturale che è stata uccisa e mangiata dal Popolo Giaguaro (analoga, la distruzione del mondo antico e dei suoi abitanti ad opera dei giaguari, che si trova nella cosmologia dell'America Centrale). La Donna Rospo, o Nonna Rospo, la quale è anche la sovrannaturale Madre dei Giaguari, interviene e preserva il suo utero gravido.[1] Essa lo tiene accanto al suo cuore materno generatore di vita fin-

[1] E' interessante notare che soprattutto nell'Europa centrale, il rospo è identificato con la vagina o utero della donna, e effigi di metallo e di altri materiali che rappresentano il rospo sono messe nelle chiese come offerte votive per aiutare le donne a concepire o aiutarle durante una gestazione problematica. Queste credenze, è chiaro, sono precedenti alla introduzione del Cristianesimo.

ché gli embrioni dei gemelli non crescono sufficientemente e infine vengono alla luce. Come conviene a degli eroi mitologici, essi raggiungono l'età adulta ad una velocità miracolosa, e ad essi viene insegnata la caccia e le arti dello sciamanismo da parte della madre adottiva, la quale sebbene l'agricoltura non sia stata ancora inventata, li nutre con del pane lievitato fatto con farina di manioca amara, l'elemento principale dell'agricoltura della foresta tropicale basata sulla raccolta di radici. Ingannati, gli Eroi Gemelli che avevano fatto voto di vendicare la morte della loro vera madre, spiano le mosse della loro madre adottiva e scoprono che non soltanto sono stati i giaguari ad uccidere la madre e i suoi figli ma che lei stessa ha la proprietà di trasformarsi in giaguaro e spremere farina di manioca dalle sue ghiandole velenose. Essi la uccidono, la smembrano, e la bruciano in una zona della foresta che essi avevano spianato per piantarci e seminare. Dalle sue ceneri crescono le prime piante alimentari, e il suo latte velenoso si trasforma nell'amara, o velenosa, varietà della manioca (*Manihot utilisima*).

L'origine della coltivazione della manioca , che era già ben sviluppata intorno al 3000 a.C. è fatta risalire da alcuni studiosi addirittura al 5000-7000 a.C. La manioca amara, una Euphorbiacea tipica del Nuovo Mondo, e che è molto più nutriente della varietà dolce, nel suo stato grezzo contiene un'alta concentrazione di acido cianitrico (acido prussico). Gli Indiani impararono molto tempo fa ad estrarre questo veleno con un complicato processo mediante il quale il pericoloso acido veniva evaporato o preferibilmente convertito in zuccheri che servivano per rendere altri cibi più appetibili. Donald Lathrap (72), uno dei più noti studiosi della cultura Indiana delle foreste tropicali, sostiene che l'invenzione di tale procedimento deve essere fatta risalire alla preistoria, dato che i reperti archeologici hanno dimostrato che la manioca amara era già l'alimentazione principale nel sistema agricolo del Sud America settentrionale, intorno al secondo millennio a.C. Poiché la mutazione genetica della manioca amara dalla pianta selvatica originaria ha richiesto probabilmente anche vari millenni, l'intero procedimento di coltivazione della manioca — così fondamentale nella cultura della foresta tropicale Indiana — avrebbe potuto aver inizio, almeno a livello sperimentale, anche più di settemila anni fa. Le componenti agrìcole della mitologia del rospo nel Sud America ovviamente sono successive alle origini della coltivazione della manioca amara, che qui sono col-

legate alle secrezioni bianche che spillano dalle ghiandole parotidee della Nonna Rospo; d'altra parte, questo aspetto dell'identificazione del rospo con la Dea Terra può essere una sovrapposizione ad un mito antecedente molto più antico. Tenuto conto della grande diffusione della mitologia della Madre Terra-come-rospo nel Sud America e considerando la forte analogia di questa tematica mitica con le tradizioni Mesoamericane e perfino con quelle dell'America del Nord, si può dire che il mito dell'Amazzonia deriva in ultima analisi, da antiche radici Paleolitiche comuni al Nuovo Mondo e all'Asia.

Le proprietà psicòtrope del veleno del rospo

Il mito è una cosa, la pratica ben altra questione. E' vero che la bufotenina è presente — per una coincidenza — sia nelle ghiandole della pelle del *Bufo marinus* che in quelle di altre specie; e l'alcaloide correlato, 5-metossi-N,N-dimetiltriptammina che è il maggior responsabile dell'attività allucinogena delle polveri da fiuto ricavate dalla *Virola* e dalla *Anadenanthera*, è stato recentemente isolato dal rospo del deserto Nord Americano, il *Bufo alvarius* (32 e 33). Ma qual'è l'elemento che ci prova che gli stessi Indiani utilizzavano questo veleno animale a fini che potremmo definire magicoreligiosi?

Benché sparse dovunque nella letteratura etnografica, l'evidenza delle testimonianze salta fuori in modo piuttosto sorprendente innanzitutto dalle relazioni dei primi esploratori coloniali. Il frate domenicano Inglese Thomas Gage, verso la metà del diciassettesimo secolo riferisce che i Maya Pokoman del Guatemala avevano l'abitudine di aggiungere alle loro bevande rituali fermentate non solo del tabacco ma anche dei rospi velenosi, per aumentarne la potenza (127)! Questa pratica antica, che è sopravvissuta fino ai nostri giorni, potrebbe spiegare la grande quantità di scheletri di *Bufo marinus* che l'archeologo di Yale Michael D. Coe trovò nell'importante zona cerimoniale Olmec a San Lorenzo, vicino a Veracruz, nel Messico, e datati intorno al 1250-900 a.C. (20). A causa della sua alta percentuale di veleno e del ruolo sacro che esso rivestiva, è difficile immaginare che fosse abitualmente consumato dagli Olmec come cibo ordinario. Ma come manifestazione della Madre Terra il rospo avrebbe po-

tuto far parte dell'ebbrezza magico religiosa, sia per considerazioni di carattere simbolico che in virtù dei suoi effetti farmacologici.

Preparati velenosi del *Bufo marinus* ancora oggi svolgono un ruolo importante nella farmacopea di alcuni *curanderos* (guaritori) indigeni a Veracruz, i quali sostengono che la tecnica segreta mediante la quale il veleno è estratto e trasformato in pillole e pozioni è stata loro tramandata attraverso le generazioni da antichi maestri, di solito i loro stessi genitori. Si dice che il rospo non venga mai ucciso o ferito ma semplicemente infastidito appena un poco per costringerlo a eiaculare il veleno dalle prominenti ghiandole parotidee caratteristiche della sua specie. Il veleno è raccolto in piccole ciotole e sottoposto a numerosi trattamenti sul fuoco allo scopo di ridurre ed eliminare le sostanze nocive. E' trasformato in pillole da usare in seguito, e sembra che una delle sue più diffuse utilizzazioni sia quella della magia amorosa. (Timothy Knab, comunicazione personale).

Queste pratiche sopravvissute servono a spiegare la finalità di alcune piccole ciotole con delle effigi a forma di rospo che sono state trovate in zone archeologiche a Veracruz e in zone adiacenti del Messico sudorientale. Gli antichi artigiani ceramisti di solito mettevano in grande evidenza le ghiandole parotidee che contengono il veleno. La stessa enfasi si ritrova in una scultura Azteca di basalto dall'aspetto di un rospo, ora al Museo Nazionale di Antropologia a Città del Messico (con un glifo della Dea Madre delle Acque della Terra Chalchiuhtlicue, Sottana di Giada, disegnato proprio sulla pancia).

Analogie nella mitologia asiatica

L'utilizzazione del veleno del *Bufo* come medicina magica popolare in Messico richiama quella Taoista Cinese e la conseguente tradizione Giapponese del *Gama sennin*, un saggio maestro ed esperto erborista che viveva da solo sulle montagne in compagnia di un rospo gigantesco. Il rospo, che in alcune versioni è veramente lo stesso *Gama sennin* (*Gama* in lingua giapponese vuol dire « rospo »), gli insegnò le arti magiche e terapeutiche, compresa la fabbricazione di pillole che gli permettevano di trasformarsi — quando voleva — in un rospo. Ci sono alcune leggende

giapponesi ed altre, ancora più antiche, di derivazione cinese, che parlano di rospi capaci di procurare le visioni più affascinanti, parlano soprattutto di una particolare visione che conduce direttamente nelle Isole Taoiste del Paradiso, al centro delle quali cresce un gigantesco pino immortale circondato da splendidi fiori, alberi, e animali simbolo della vita eterna; tra questi c'è il fungo della immortalità, il leggendario Ling Chih, i cui antenati potrebbero essere i funghi agàrici dello sciamanismo Euroasiatico. Inoltre, gli abitanti di questa isola benedetta sono eternamente giovani poiché bevono alla fontana della vita che sorge ai piedi dell'enorme pino che non invecchia mai, e questo ci rimanda a una di quelle tradizioni citate da Wasson a proposito del *Soma* e delle origini dell'Albero della Vita. (131, pagg. 168-170).

Il rospo e il fungo velenoso

Wasson (140) si interessò anche del problema del rospo in relazione con l'*Amanita Muscaria* nell'uso popolare Europeo. La parola Inglese « toadstool » è un termine non specifico che noi applichiamo a tutti i funghi selvatici o non commestibili, ma Wasson ha dimostrato che in origine esso si riferiva al fungo agàrico, come accade ancora oggi per il termine Francese *crapaudin*, la creatura del rospo. Sembra che anche gli antichi Finnici abbiano riconosciuto una certa affinità tra il *Bufo* e il fungo. Nel *Kalevala* la grande saga nazionale della Finlandia, gli eroi stanno sempre alla ricerca del misterioso *sampo*, fonte di poteri sovrannaturali. Il termine *sampo* non era mai stato spiegato in modo sufficientemente chiaro, ma recentemente un linguista antropologo, Lyle Campbell (comunicazione personale) scoprì che in alcuni dialetti Finlandesi del Mar Baltico *sampo* sta per « fungo » e per « rospo », giungendo alla conclusione che il leggendario *sampo* non era nient'altro che l'equivalente Finnico di *Soma* (v. anche 140, pag. 310-312). E' molto probabile che questo sia vero in quanto siamo riusciti ad appurare che il fungo agàrico era impiegato anche nelle attività sciamaniche del Baltico.

E' abbastanza sorprendente che l'associazione rospo-fungo, che in Europa sembra molto antica, ricompaia nel Nuovo Mondo nelle montagne del Guatemala in periodo pre-Classico, dove i rospi o i rospi con caratteristiche feline (di nuovo il « mostro della

terra » Tlaltecuhtli) sono rappresentati tridimensionalmente sui « funghi di pietra » che risalgono al primo millennio a.C. Il più interessante tra questi è l'effigie — già citata più volte — di un fungo che spunta dalla bocca di un rospo con prominenti ghiandole velenose, che indubbiamente è il *Bufo marinus*. Per scorgere in questo esempio un diretto legame con il Vecchio Mondo, bisognerebbe negare che esistono delle enormi fratture di spazio e di tempo, ma alcune coincidenze sono decisamente impressionanti.

Usi magici del veleno di rospo e di rana

A parte il veleno del *Bufo marinus*, che evidentemente possiede delle proprietà che potremmo definire allucinogene, il veleno di alcune altre specie di rospi e di rane in Sud America è stato usato per scopi magici, per raggiungere lo stato estatico, anche se dal punto di vista farmacologico e tossicologico la loro azione appartiene ad una classe totalmente diversa. Una buona raccolta di testimonianze di viaggiatori, di etnologi, e di racconti provenienti anche da altre fonti, è stata preparata più di quaranta anni fa da Wassén (134), il quale giunse alla conclusione che la diffusione del motivo ornamentale rospo-rana nella mitologia e nell'arte Indiana Sud Americana — che comprendeva un grande numero di effigi di oro massiccio della Colombia pre-Hispanica e di Panama — era inseparabile dall'uso pratico del veleno di rana per avvelenare frecce di cerbottane (che in ogni caso avevano sempre una componente magica), e dalle diffuse credenze e pratiche magico religiose che si servivano anche delle tossine di diverse specie di questi anfibi.

Una delle più inconsuete fra queste pratiche — e che in un certo modo caratterizza la trasformazione e il potere da parte della rana e del rospo di attuare la metamorfosi — è il *tapirage*, una pratica curiosa in cui il veleno di rana o di rospo viene usato per far cambiare il colore naturale del piumaggio dei pappagalli. Come descritto in *Handbook of South American Indians* (Steward, ed., 1963: Vol. 1, 265, 275, 424; Vol. 3, 102, 414, Vol. 6, 384, 397), nel *tapirage* le piume vengono strappate a un uccello vivo e una piccola quantità di un potentissimo veleno della *Dendrobates tinctorius* o di qualche altra specie velenosa viene spalmata sulla ferita, che

viene poi rinchiusa con della cera. Quando nascono delle nuove piume, esse sono di un colore diverso rispetto all'originale, quelle verdi ad esempio si tramutano in piume gialle e rosse. Secondo Gilmore (in Steward ed. 1963: Vol. 6, 407-408) la secrezione velenosa del rospo (*Bufo marinus*) è anche usata in questa maniera. L'uso del *tapirage* è stato segnalato nei due secoli scorsi anche in Guiana, Gran Chaco, Brasile, Venezuela e Bolivia, ma alcuni zoologi sono portati a dubitare del fatto che il veleno abbia potuto svolgere un ruolo diverso da quello strettamente magico o simbolico. Sostengono d'altro canto che il vero agente responsabile del cambiamento delle piume degli uccelli sia una dieta diversa nella loro alimentazione dopo che sono stati catturati. Molte tribù indiane, dall'Atlantico alle Ande, la pensano diversamente.

Di tutt'altro livello è la testimonianza di Walter E. Roth — risalente al 1915 — un magistrato coloniale, ufficiale medico e protettore degli Indiani nel Distretto di Pomeroon della Guiana Britannica (oggi Guiana indipendente), il quale ci riferisce alcuni particolari sull'uso degli essudati velenosi della pelle e delle uova di alcuni rospi. Gli Indiani, scrive Roth, strofinano questo veleno su certi taglietti fatti nella pelle, o lo mettono sugli occhi, nel naso, in bocca e dentro le orecchie a tutti gli uomini prima che essi vadano a caccia. Queste pratiche curiose derivano da un mito, chiaramente correlato a quello del cacciatore ancestrale che aveva ricevuto il dono della abilità dal Rospo o Rana Femmina la quale gli strofinò il suo veleno sugli organi sensoriali per acuirne il potere. Dopo aver accusato dei sintomi di gravissime sofferenze, compresa la temporanea perdita della coscienza, il mitico Primo Cacciatore si risvegliò trovandosi pieno di un'incredibile forza e abilità che gli consentì di proseguire la caccia nel migliore dei modi. Anche gli Indiani della Guiana (soprattutto gli sciamani) adoperano i rospi e il veleno delle rane nei riti terapeutici, mettendo il veleno nelle ferite della pelle o addirittura spalmando l'intero animale sul corpo del paziente.

Nel 1961 la Dott.ssa Gertrude Dole e Robert Carneiro (18), del Museo Americano di Storia Naturale osservarono gli stessi riti tra gli Indiani Amahuaca del Perù. Gli Amahuaca credono che il più potente artificio magico per un cacciatore sia quello di inoculars da solo un potentissimo veleno derivato dalla rana. Il veleno viene ottenuto raschiando il dorso della rana con un bastoncino ed esso viene poi introdotto dentro una ferita che essi

stessi si sono procurati sul braccio o sul petto. Per un breve lasso di tempo il cacciatore accusa dei fortissimi dolori, soffre di incontenibili conati di vomito, diarrea, convulsioni e perdita della coscienza. Dopo un po' sperimenta delle allucinazioni che vengono interpretate come incontri sovrannaturali con gli spiriti della foresta. Poiché questa fase è accompagnata con la bevuta dell'*ayahuasca*, non è molto chiaro quanto la trance estatica sia da attribuire al veleno della rana o alla *Banisteriopsis*. Naturalmente, la radicale purificazione dell'organismo ad opera del veleno dovrebbe potenziare gli effetti della *ayahuasca*. In ogni caso i due aspetti del rituale sono correlati sia dal punto di vista concettuale che funzionale.

Carneiro e Dole non riuscirono a identificare la specie di rana usata, e probabilmente essa doveva essere una specie delle rane della Colombia, i *kokoi* (*Phyllobates bicolor* e *Dendrobates tinctorius*) le cui secrezioni vengono usate dagli Indiani Choco per avvelenare le loro frecce per le cerbottane.

Queste rane eccezionalmente variopinte e i loro veleni sono stati studiati molto a fondo da tossicologi ed erpetologi (23 e 21). Sono state trovate alcune specie straordinariamente velenose; basti pensare che la secrezione di una raganella lunga sì e no un pollice è stata giudicata in grado di uccidere mille topi! Infatti è stato accertato che il veleno di alcune specie utilizzate dagli Indiani costituisce uno dei più potenti tossici naturali per l'uomo, e alcune specie sono state ritenute talmente tossiche da non poter neppure essere manipolate senza provocare gravi disturbi fisici del tipo irritazioni agli occhi, al naso e alla gola. Anche se nessuno di questi veleni può esser definito « allucinogeno » — neppure secondo le modalità di interazione della bufotenina — sappiamo però che alcuni dei suoi costituenti sono noti perché agiscono sul sistema nervoso centrale, il che probabilmente deve aver determinato gli effetti sovrannaturali attribuitigli da alcuni Indiani dell'Amazzonia. A questo proposito, qualunque sia il modo nel quale gli Indiani vivono quest'esperienza con il veleno della rana o del rospo, sia che venga assunto internamente sia che venga spalmato su una ferita, è scientificamente errato paragonare questi veleni animali, compreso quello del *Bufo marinus*, con gli allucinogeni vegetali. Infatti, l'assalto massiccio che il veleno del *Bufo* contenente bufotenina compie nei confronti del sistema nervoso è senz'altro di tutt'altro tipo da

quello provocato dalle sostanze da fiuto nelle quali è presente la bufotenina, sostanze che permettono di trascendere dolcemente da uno stato di coscienza ad un altro.

Quello che dovrebbe essere sottolineato è che tutti questi veleni animali (compreso quello del *Bufo marinus* e le specie correlate) sono estremamente potenti. Chiunque infatti al di fuori di quel mondo tradizionale — con tutto il loro carico di conoscenze tramandate da tempo — o al di fuori di un rigoroso controllo scientifico sperimentasse su se stesso o su se stessa queste pericolose sostanze, commetterebbe veramente un'irreparabile follìa.

15. Gli allucinogeni e il cervo sacro

Quasi dappertutto nel Nuovo Mondo il cervo veniva considerato come una carne molto importante da mangiare. Ma quasi dappertutto non era *soltanto* questo. Al contrario, pochi animali sono stati così universalmente venerati quali esseri sovrannaturali dotati di particolari poteri, e forse nessuno è stato mai associato agli sciamani e allo sciamanesimo in modo così diffuso. Di conseguenza, anche là dove la caccia del cervo era piuttosto frequente e preferita tra tutte, la sua caccia non era mai routine, e la sua stessa morte non era mai casuale. Sembra che mangiare la carne del cervo, quasi sempre e dappertutto significasse nutrire il corpo quanto lo spirito. Se questo era vero per l'uomo comune, lo era ancor di più per lo sciamano, a tal punto che in alcune società (i Warao in Venezuela, tanto per dirne una) gli sciamani che trattavano la carne di cervo come una carne qualsiasi erano considerati dei cannibali.

Le divinità cervo (o i cervi come essere divini) ricorrono frequentemente nelle cosmologie e nei rituali di parecchie popolazioni, dal lontano Settentrione fino al Sud America, così come è stato provato attraverso i reperti archeologici d'arte. Certe volte il cervo sovrannaturale è maschio — cervo come patrono della caccia, ad esempio — altre volte è femmina, signora sovrannaturale di tutte le specie di animali e antica progenitrice della razza umana.

I cerimoniali riservati al cervo per ottenere il potere sovrannaturale e altri beneficii — diretti o indiretti, fisici o spirituali, dallo spirito di un particolare cervo o dell'intera specie — sono talmente diffusi nell'America del Nord da poter essere considerati quasi universali, non soltanto tra i cacciatori ma anche tra gli Indiani dediti all'agricoltura. Tra questi ultimi molti di essi con-

siderano il cervo padrone e protettore dei maggesi e della fertilità, e a ogni ciclo stagionale ne invocano lo spirito, dal momento in cui si prepara il terreno nella foresta per una nuova sémina fino a quando non si raccolgono i primi frutti nella buona stagione. Tra gli Huichol, il cui eroe mitologico — come abbiamo già ricordato più volte — Kauyumarie, è un Cervo, e che hanno anche altre divinità importanti identificate con questo animale, ogni fase dell'agricoltura deve essere (almeno così dovrebbe essere) preceduta da un cerimoniale della caccia dedicato al cervo. Infatti i cervi non vengono mai cacciati o mangiati se non nel contesto di un rito. In molti miti originarii gli Indiani del Nord e del Sud America associano direttamente un Cervo sovrannaturale con altre divinità sovrannaturali nello stabilire la istituzione dei più importanti aspetti della cultura e dell'ordine sociale; così, ad esempio, tra gli Indiani del Brasile di lingua Gê, uno dei più antichi linguaggi Indiani di tutta l'America, il Sole, la Luna e il Cervo stabilirono l'intero sistema gerarchico della società.

Le divinità del cervo e i cerimoniali ad esso dedicati erano di massima importanza per gli antichi Maya e altri popoli Mesoamericani (come è ancora oggi in alcune aree), e questa concezione religiosa naturalmente si rifletteva sia nel complesso sistema di misurazione del tempo per il quale i Maya sono giustamente ammirati che in tutta l'arte pre-Colombiana in generale. In alcune zone il cervo era sacrosanto e non poteva essere ucciso; Bernal Dìaz del Castillo (26. pag. 18) per esempio, riferiva che nella regione dei Mazatec (un popolo adoratore del cervo) a Oaxaca, il mite cervo era venerato come una divinità e nessun cervo poteva essere cacciato. Dall'enorme *corpus* di oggetti di ceramica funeraria disegnata e dipinta dai Maya, risulta anche evidente che il cervo svolse un ruolo di primaria importanza nelle credenze Maya a proposito della terra dei morti, l'Oltretomba; infatti il cervo veniva associato, presso i Maya e altri Indiani della Mesoamerica, con il rituale magico e metamorfico della morte e sia con l'Aldilà che con l'oltretomba, soprattutto con quest'ultimo.

L'importante ruolo rivestito dal cervo nell'America Centrale pre-Hispanica in quanto essere divino, l'animale speciale degli dei e degli sciamani, si riflette nel processo di acculturazione Cristiana dove anche Cristo alcune volte viene identificato con il cervo: a tal punto che in alcune cerimonie in Messico, durante

il Venerdì Santo (ma Indianizzato) la Passione è vista come caccia sacrificale al cervo. Tra i Cora di Nayarit, per esempio, la caccia simbolica del divino cervo, che si conclude con la crocifissione e la sepoltura del Cristo - Cervo, coinvolge ben quattro animali, uno per ogni punto cardinale, riallacciandosi in tal modo alla tradizionale Danza del Cervo non-Cristiana, presso i gruppi Indiani di San Ildefonso e san Juàn nel Nuovo Mexico, che culmina con la caccia simbolica e la morte sacrificale di quattro cervi. Ci si chiede se la attuale cerimonia sincretistica dei Cora e la cerimonia dei Pueblos non abbiano entrambe la stessa antica origine.

La domanda è questa: a quando possiamo far risalire il complesso dell'intero sciamanesimo legato al cervo secondo la concezione pan-Americana? Dobbiamo considerarlo soltanto nel contesto della preistoria Americana? Credo proprio di no. Lo sciamanesimo legato al rituale del cervo tra gli Indiani Americani, con la sua particolare accentuazione del carattere divino del cervo come fonte di medicina sacra e potere terapeutico, è talmente analogo allo sciamanesimo della renna e del cervo tra i Paleo-Siberiani e i loro antenati Euroasiatici del periodo Paleolitico e Mesolitico, da far credere ad una discendenza diretta da essi (per un approfondimento della questione degli sciamani che si adornano di corna ramificate e sullo sciamanesimo della renna, vedi il libro di La Barre *The Ghost Dance: Origins of Religion* (69), soprattutto il capitolo « The Dancing Sorcerer).

Particolarmente attinente a questo problema è il rapporto più o meno intenso del cervo con gli allucinogeni del Nuovo Mondo, alcune volte al punto tale da raggiungere una totale identificazione tra la pianta e l'animale. In questi ultimi paragrafi vorrei suggerire questa come nuova strada di ricerca, nella speranza che si possa far luce sulla genesi della credenza del cervo come fonte di forza sovrannaturale così ampiamente diffusa.

Per gli Huichol, lo ricordiamo, il peyotl *è* il cervo (e viceversa) la cui carne inebriante permette all'uomo di « trovare la propria vita ». Sebbene quest'aspetto fondamentale della metafisica degli Huichol non appartenga soltanto a loro, sopravvive tra questi Indiani nella sua forma sciamanica più pura e più drammatica. Inoltre, l'Anziano Fratello Cervo è per gli Huichol il protettore dello sciamano *par excellence*, il suo supporto per arrivare ai livelli superiori dell'universo, e lo spirito che lo aiuta in modo indispensabile durante le sue cure. Il fatto che l'identificazione del

cervo con il peyotl, in Messico, è molto antica, ci viene dimostrato da un oggetto dalla forma di una pipa da fiuto proveniente da Oaxaca, datata circa 400-200 a.C. che raffigura un cervo inginocchiato mentre tiene in bocca un cactus peyotl modellato molto realisticamente (v. Fig. n. 25). La coda rovesciata dell'animale forma il cannello bucato da infilare nel naso (42).

Nel Nord del Messico troviamo piuttosto diffusa l'associazione del cervo con il tabacco, ma anche con la *Datura;* d'altro canto, nelle Ande sembra che il cervo sia stato identificato in qualche modo con la *Anadenanthera colubrina,* il principale componente allucinogeno del divino composto noto come *huilca* o *Wilka,* a giudicare dai vasi cerimoniali Moche con dipinte scene di caccia al cervo del sesto secolo a.C., dove l'animale risulta sempre affiancato dalla *Anadenanthera colubrina,* e a volte da fluttuanti baccelli che contengono i semi della *Anadenanthera.* Nelle Pianure del Sud, il cervo era strettamente connesso ai culti estatico-sciamanistici del fagiolo di mescal (*Sophora secundiflora*), i cui scopi essenziali erano di procurarsi i poteri sovrannaturali, così come il sostentamento, dal cervo o dal suo possente cugino, l'alce.

Infatti, almeno in epoca storica, questi riti venivano spesso chiamati « Danza del Cervo ». Nelle antiche arti delle pitture rupestri nella zona del fiume Pecos, Texas, la cui iconografia sembra debba esser messa in relazione con i primi precursori delle cerimonie del chicco di mescal, l'animale più frequentemente raffigurato è il cervo, a volte associato con il leone di montagna o con delle figure antropomorfe che si pensa siano stati degli sciamani (84).

La cosmologia Zuñi pone il cervo al centro di un complesso sistema di simboli che ricorda in maniera sorprendente il sistema cervo-mais-peyotl in uso presso gli Huichol (in effetti tutto ciò non ci sorprende molto dati i numerosi accostamenti esistenti tra i Pueblos sud-occidentali e i Cora-Huichol del Messico occidentale). Come è stato già notato, la pianta sacra allucinogena degli Zuñi (la « Pianta della Fratellanza della Pioggia e del Sacerdozio ») è la *Datura inoxia* — in lingua Zuñi *aneklaka* — i cui bianchi fiori a forma di tromba indicano l'Est. Comunque vi è un'altra pianta divina, chiamata *tenatsali,* non ancora identificata botanicamente, che simbolizza lo Zenith e che gli Zuñi credono incarni tutti i fiori sacri o le piante dei quattro punti cardinali (più lo zenith e il nadir): il giglio giallo (*Calochortus nut-*

tallii varietà *aureus*) per il nord; il giglio azzurro (*Calochortus nuttallii*) ed alcune volte anche i lupini (*Lupinus palmerii* o *aduncus*) per l'ovest; il fiore rosso cardinale (*Lobelia cardinalis* o *splendens*) per il sud; il bianco fiore della *Datura inoxia* per l'est; il fiore « variopinto » che contiene i colori di tutti gli altri compreso il *tenatsali* per lo zenith, e una radice non identificata per il nadir, il cui colore è il nero.

Ora, dicono gli Zuñi, tutti questi fiori, e le piante da cui nascono — compreso naturalmente la *Datura inoxia* che in un certo senso è il più importante perché sta ad indicare l'est — hanno un'irresistibile attrazione per il cervo, che « va pazzo per loro »; nei canti esoterici Zuñi ci imbattiamo nel cacciatore che magicamente si trasforma in questi fiori, per attirare il cervo verso di sé e dentro il raggio d'azione delle sue frecce. (Il Cervo, si muove all'interno di un ciclo perenne di morte e di rinascita, dove gli Zuñi che erano membri delle *Società Katchina* penetravano tre volte compiendo tre cicli di morte e di rinascita come semplici entità spirituali ma rinascendo alla vita come cervi dopo essere morti per la quarta volta).

Può darsi che il *tenatsali* non verrà mai identificato, per il semplice fatto che non si tratta di una specie botanica ben precisa ma di un composto che rappresenta un concetto sacro, un insieme di simboli che incarna e rappresenta tutti i fiori sacri e le piante dei punti cardinali, compreso il cervo e la *Datura* che determina il livello di psicoattività del *tenatsali* usato terapeuticamente.[1] Questa è, ad ogni modo, la conclusione preliminare cui sono giunti Barbara e Dennis Tedlock, degli antropologi che hanno trascorso molti anni ad esplorare, studiandola, la ricchezza e la raffinatezza del mondo tradizionale degli Zuñi (126 e comunicazione personale).

[1] Va inoltre aggiunto che il fiore cardinale (*Lobelia cardinalis* o *splendens* che appartiene ad un genere dal quale è stato isolato un alcaloide, la lobelina, usata nella medicina occidentale come stimolante della respirazione) ha anche delle proprietà psicoattive. Alcune specie di *Lobelia* hanno fatto parte per molto tempo della farmacopea erbaria di diverse popolazioni Indiane, comprese quelle della Mesoamerica, e i medici Aztechi curavano le afflizioni asmatiche con un preparato di *Lobelia*. Gli Indiani dell'America Nord-orientale fumavano anche i fiori cardinali come sostituto del tabacco (ed è da questo fatto che deriva il termine popolare, erroneo dal punto di vista botanico, di « Tabacco Indiano »).

Il simbolismo del cervo tra gli indiani americani: di origine asiatica o indipendente?

Naturalmente ci si domanda perché, tra tanti possibili animali, sia stato scelto proprio il mite, erbivoro cervo, che dovunque compare e ricompare continuamente come fonte di medicina sovrannaturale, e ci si chiede inoltre perché così spesso è stato identificato o associato con quelle piante che permettono l'ingresso nel mondo degli spiriti. Esistono, è ovvio, molti e diversi livelli di spiegazione a questo fenomeno. Ma rimane il fatto che il cervo non solo era considerato tra tutti l'animale più vicino all'uomo da molte società di Indiani d'America, ma noi troviamo spesso che là dove venivano usate delle piante psicoattive, il cervo veniva sempre associato ad esse — non sempre a livello di assoluta identificazione e intercambiabilità come tra il cervo e il peyotl presso gli Huichol, ma come fenomeno culturale piuttosto rilevante che sembra avere la sua controparte — se non addirittura gli antecedenti — nello sciamanesimo del fungo Paleo-Siberiano. E qui torna utile di nuovo il *Soma* di Wasson, vera miniera come fonte di informazione, come lo sono anche l'archeologia e l'etnologia Eurasiatica.

Dalle tombe risalenti al periodo di Neanderthal nell'Asia centrale e dalle prime espressioni d'arte scoperte nelle gallerie delle caverne della Dordogna e risalenti al Paleolitico risulta in maniera lampante, così come dalle prime pitture rupestri del Nord America occidentale, che i cérvidi di tutti i tipi e soprattutto i cervi, non erano semplicemente una importante risorsa alimentare ma una specie di fonte di beneficii metafisici, e risulta anche chiaramente che in Eurasia, sin dai tempi antichi, il cervo e lo sciamano in genere erano sempre messi in relazione tra di loro.

Nell'Eurasia settentrionale, dove lo sciamanismo è sopravvissuto fino a tempi recenti, il cervo — ma soprattutto la renna — è ancora l'animale dello sciamano. Tra i Cacciatori di Renne Tungus, per esempio, così come per altre tribù della Siberia, il Cervo è lo spirito che permette di raggiungere la trance estatica che poi condurrà nel regno del popolo celeste. Il tradizionale costume dello sciamano di molte tribù Siberiane è adorno di simbolismi relativi al cervo, e il cappello dello sciamano, senza il quale non può assolutamente svolgere le sue funzioni, è di solito circondato da corna ramificate di ferro o di vero corno, poiché è il corno dell'ani-

male che da tempo immemorabile ha incarnato il concetto del potere sovrannaturale e l'eterno rinnovamento. (Le prime incisioni che rappresentano lo sciamano siberiano nel suo costume originale, completo dei simboli dell'animale, sono di fatto uguali a quelle trovate nelle tombe dei santuari francesi, e risalenti al Paleolitico). Il popolo della foresta settentrionale e della tundra ancora vive in intimità con la renna, selvaggia e semiaddomesticata, il che è difficile da immaginare per noi, scrive Wasson (140) poiché con essa raggiungono quasi una specie di simbiosi. Non c'è alcun dubbio che questa antichissima relazione tra l'uomo e il cervo sacro, che risale a un tempo precedente all'addomesticazione della renna, abbia ispirato i cavalieri nomadi dell'Asia centrale spingendoli a trasformare magicamente in cervi i loro destrieri, adornandoli con delle corna ramificate. I cavalli così adorni, avevano senz'altro lo scopo di condurre i cavalieri Sciiti defunti nel regno dei morti, così come gli archeologi russi hanno trovato gli sciamani della Siberia sulle loro renne, in una « tomba di ghiaccio » perfettamente conservata a Pazaryk, nella Siberia meridionale, e che risale al 600-500 a.C. circa (47).

La renna e il fungo sacro

Ora è chiaro che non solo gli sciamani della Siberia ma anche le loro renne hanno a che fare con il fungo sacro. Molti scrittori che si sono occupati dei costumi dei popoli della Siberia hanno riferito in proposito che la renna condivideva con l'uomo la sua passione per il fungo inebriante, e inoltre, certe volte gli animali bevevano avidamente l'urina umana, una particolarità questa che favorì notevolmente i guardiani dei greggi quando dovevano radunarle, e che forse è stata di grande aiuto per i primi antenati cacciatori di renne quando provarono ad addomesticarle:

> ...questi animali (le renne) hanno mangiato molto spesso quel fungo che a loro piace molto. Dopo di che hanno assunto il comportamento degli animali ubriachi, crollando in un sonno profondissimo. Quando i Koryak incontrano una renna ubriaca, le legano le zampe finché l'effetto del fungo non è passato. Infine la ammazzano. Se ammazzano l'animale mentre è ubriaco o addormentato e mangiano la sua carne, tutti quelli che hanno assaggiato la sua carne si inebriano come se avessero mangiato

il fungo agàrico (Georg Wilhelm Steller, 1774, in 140, pagg. 239-240).

...in una di quelle spianate aperte nei boschi, raccogliemmo venti funghi, con grande gioia del più anziano tra i miei compagni che, essendo un entusiasta cultore di questo inebriante, ancora una volta, ne elogiò poteri e i benefici. Egli confermò in base alla sua esperienza personale, gli effetti di questo fungo sugli animali erbìvori: renne selvagge che ne avevano mangiato venivano trovate spesso in uno stato di stupore che consentiva ai cacciatori di legarle portandosele via vive; la loro carne ubriaca chiunque la mangi, ma solo se la renna è stata uccisa subito dopo esser stata catturata; dalla qual cosa si può dedurre che la sostanza narcotica rimane nel corpo per tutto il tempo durante il quale dura il suo effetto sui nervi dell'animale (Adolph Erman, 1833, citato in 140, pag. 235).

Riguardo l'avidità delle renne per l'urina umana, ci è stato detto da un famoso antropologo russo, Waldemar Jochelson (1905) che i Koryak avevano degli speciali contenitori di pelle di foca, chiamati « vasi da notte della renna » dentro i quali ogni mandriano raccoglieva la propria urina. Questi venivano usati per attirare gli animali refrattari che evidentemente avevano bisogno di bere dell'urina ogni qualvolta mangiavano un tipo particolare di licheni. Jochelson riferisce che questa loro passione era talmente forte che gli uomini che urinavano all'aria aperta correvano il rischio di venir buttati per terra e travolti dalle renne che hanno un fortissimo senso dell'olfatto, e che non appena sentivano l'odore dell'urina arrivavano al galoppo da tutte le parti!

Da un punto di vista strettamente psicofarmacologico, le testimonianze di Steller e Erman sotto un certo aspetto non risultano attendibili, poiché è impossibile che gli uomini della tribù si drogassero unicamente mangiando la carne della renna ubriaca. Ma è anche possibile che i primi cronisti abbiano tralasciato alcuni particolari, e che il contenuto della vescica venisse consumato a questo scopo, forse in un rito propiziatorio della caccia simile al rituale della vescica del tricheco in uso presso le popolazioni dell'Alaska. L'urina delle renne « ubriache » naturalmente doveva essere tanto allucinogena quanto quella degli esseri umani.

D'altra parte, così come gli Huichol hanno identificato il cervo con il peyotl, per quale motivo la renna dei Siberiani non avrebbe dovuto essere identificata con il fungo agarico? Da ciò si dedurrebbe che l'uccisione e il pasto sacrificale del cervo inebriato

avrebbero un significato molto più vasto, analogo al sacrificio, dalle implicazioni eucaristiche, del Cervo-peyotl degli Huichol.

Non siamo in grado di sapere se quest'interpretazione sia giusta o meno, anche se è indubbia la profonda relazione tra la renna e il fungo sacro, com'è indubbio il fatto che questi animali — i quali prima dello scioglimento dei ghiacci avvenuto nell'epoca del Pleistocene vivevano molto più a sud di quanto non sia oggi — rivestivano uno dei più importanti ruoli nella cosmologia e nel sistema spirituale, nonché fisico, del mondo degli antenati Paleolitici dei primi Americani. In qualche modo anche la Cina presenta degli aspetti coinvolgenti con questo animale, dal momento che secondo la antica tradizione mitologica Cinese è proprio il cervo che guida l'uomo verso il leggendario Ling Chih, il divino fungo dell'immortalità. Come Wasson ha suggerito (140), questo concetto pare che si sia diffuso in Cina, verso il terzo secolo a.C., provenendo dall'India, ma probabilmente può essere arrivato ai Cinesi dalla Siberia occidentale o meridionale, in tempi molto antichi dei quali non risulta alcuna registrazione né testimonianza scritta, derivando da quella stessa fonte sciamanica da cui ha origine il rito Indiano di *Soma*. L'analogia tra la tradizione Cinese del cervo che lo vuole quasi immortale, (e questo proprio in virtù della sua identificazione con il fungo, attraverso il quale indica all'uomo la strada da percorrere), e l'identificazione fungo-renna in Siberia è abbastanza forte da farci supporre che ci sia stato in effetti un contatto molto più diretto di quello della sua diffusione secondaria verso Nord attraverso l'Himalaya, una regione nella quale ogni ricordo del Soma come fungo era scomparso da lungo tempo.

Tutto ciò ci riporta alle ipotesi di La Barre e alle origini del vasto gruppo di allucinogeni tra gli Indiani d'America. Ci sarebbe la tentazione — sulla base di quanto abbiamo detto finora — di azzardare l'ipotesi che dietro il fenomeno dello sciamanesimo del cervo, l'identificazione precisa del cervo con le piante allucinogene trova e poggia le sue radici in un concetto dello sciamanesimo estatico Eurasiatico dove il rapporto fisico e metafisico della renna con il sacro fungo inebriante rappresentava un elemento portante. Se così fosse, l'associazione sciamanistica cervo-allucinogeno che noi oggi riscontriamo nelle Americhe avrebbe potuto essere già presente nell'universo ideale che i primi Americani portarono con sé nel Nuovo Mondo dalla nativa Asia nord-orientale 15.000-25.000 o più anni fa.

Proporre quest'ipotesi, naturalmente, presuppone assumersi una grande responsabilità. Nonostante sia difficile stabilire se sia giusto o meno postulare la sopravvivenza di alcune culture dopo un lasso di tempo tanto lungo — ma io non la vorrei tralasciare almeno come possibilità — vi è anche la probabilità che il culto fungo-cervo sia nato spontaneamente nel Nuovo Mondo, dalla particolare ecologia di una delle principali specie di funghi psicoattivi impiegati nei rituali Mesoamericani.

L'ecologia del cervo-fungo in Messico

Come abbiamo già rilevato in un altro capitolo, la *Stropharia cubensis*, definita come il più potente allucinogeno tra tutte le specie psicoattive trovate in Messico, è un fungo che cresce nel letame; e cresce soprattutto nei campi cosparsi di letame. Come altri funghi la *Stropharia* si riproduce spargendo al vento le sue microscopiche spore che si depositano nelle praterie circostanti.[2] Come accade per altre specie coprofile, le spore della *Stropharia cubensis* non germinano direttamente quando raggiungono il terreno adatto, ma hanno bisogno di passare dentro il sistema digerente di animali erbivori; in altre parole, esse vengono ingerite insieme al foraggio e vengono poi ridepositate sul terreno insieme agli escrementi dell'animale. Non tutti gli animali erbivori sono capaci di svolgere questo essenziale ruolo simbiotico; infatti pare che per propagarsi la *Stropharia* abbia bisogno di un apparato digerente complesso come quello dei ruminanti. E infatti il fungo cresce sulle cacche di mucca.

Questo curioso fenomeno ha sconcertato a lungo tutti quelli che, come Wasson, hanno studiato il culto dei funghi in Messico molto approfonditamente, rimanendo impressionati dal ruolo svolto dalla *Stropharia* in questi culti. I Mazatec di Oaxaca e forse alcuni Maya di Chiapas ed altre popolazioni Mesoamericane per le quali la *Stropharia* è sacra, raccolgono i funghi durante la stagione delle piogge nei campi erbosi dove le mucche vanno a pascolare. Ma gli armenti erano sconosciuti in America prima dell'arrivo degli Europei. Alla luce di questa apparente dipendenza

[2] Un caldo ringraziamento a John Haines, micòlogo del New York State Museum di Albany, per avermi chiarito l'ecologia della *Stropharia cubensis*.

del fungo dai domestici ruminanti, nasce spontaneamente una domanda: anche la *Stropharia* è stata importata in Messico da altri paesi? O esistono degli altri animali indigeni che hanno svolto lo stesso ruolo essenziale in un'epoca pre-Hispanica?

La risposta è: sì! E l'animale è il cervo. Come ruminante è infatti l'unica specie che avrebbe potuto esser stato il ricettacolo della *Stropharia* in Messico e — supponendo che lo stomaco a molti settori dei ruminanti sia un fattore fondamentale — è anche l'unico che può aver assicurato la sopravvivenza della specie. Questo rapporto essenziale, e facilmente riscontrabile, tra il cervo e il suo fungo sacro preferito, nonché la severa proibizione — in uso sin dal sedicesimo secolo — da parte dei Mazatec di Oaxaca di uccidere il cervo nella loro regione, ed infine la particolarità del loro nome che significa « popolo del cervo », acquistano ora una dimensione del tutto diversa e nuova.

Per ritornare al problema delle usanze sopravvissute sin dall'epoca del Paleolitico e del Mesolitico, la scoperta da parte dei primi emigranti in Messico, di un rapporto funzionale cervo- fungo avrebbe potuto rafforzare ciò che ancora rimaneva delle antiche tradizioni asiatiche concernenti il cervo come fonte di poteri sovrannaturali, e in particolar modo i doni visionari degli sciamani. Possiamo concludere, prendendo in prestito un'epressione di Albert Hofmann, che un altro campo d'indagine, che si estende dall'ottica storico-culturale a quella ecologica, piuttosto che a quella strettamente farmacologica, può ora chiudersi come un magico cerchio.

Bibliografia

1. Aberle, David F. 1966. *The Peyote Religion among the Navaho.* Chicago: Aldine.
2. Adovasio, J. M., and G. S. Fry. "Prehistoric Psychotropic Drug Use in Northeastern Mexico and Trans-Pecos Texas." *Economic Botany,* Vol. 30, No. 1, 1976.
3. Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1963. *Medicina y Magia: El proceso de aculturación en la estructura colonial.* Mexico: Instituto Nacional Indigenista, Colleción de Antropología Social, No. 1.
4. Altschul, Siri von Reis. 1964. "A taxonomic study of the genus *Anadenanthera.*" Cambridge: Contributions of the Gray Herbarium, Harvard University, No. 193, pp. 3-65.
5. Altschul, Siri von Reis. 1972. *The Genus Anadenanthera in Amerindian Cultures.* Cambridge: Botanical Museum of Harvard University.
6. Anderson, Edward F. 1969. "The biogeography, ecology, and taxonomy of *Lephophora* (Cactaceae)." *Brittonia,* Vol. 21, No. 4, pp. 299-310.
7. Anonymous Conqueror, the. 1917. *Narrative of Some Things of New Spain and of the Great City of Temestitlán, Mexico.* Translated by Marshall H. Saville. New York: The Cortés Society.
8. Bean, Lowell J. 1972. *Mukat's People: the Cahuilla Indians of Southern California.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
9. Bean, Lowell J., and Katherine Siva Saubel. 1972. *Temalpakh: Cahuilla Indian Knowledge and Usage of Plants.* Banning. Calif.: Malki Museum Press.
10. Benítez, Fernando. 1975. *In the Magic Land of Peyote.* Translated by John Upton. Introduction by Peter T. Furst. Austin: The University of Texas Press.

11. Beverly, Robert. 1705. *The History and Present State of Virginia.* London: R. Parker.

12. Blewett, Duncan B. 1969. Introduction to: *LSD in Action,* by P. G. Stafford and B. H. Golightly. London: Sidgwick and Jackson, pp. 17-23.

13. Bogoras, Waldemar G. 1904-1909. *The Chukchee.* Jesup North Pacific Expedition, Parts 1, 2, and 3. Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. 11.

14. Borhegyi, Stephan A. de. 1961. "Miniature Mushroom Stones from Guatemala." *American Antiquity,* Vol. 26, pp. 498-504.

15. Brecher, Edward M., and the Editors of *Consumer Reports.* 1972. *Licit and Illicit Drugs.* Boston: Little, Brown.

16. Brough, John. 1971. "Soma and *Amanita muscaria.*" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Vol. 34, Part 2, pp. 331-362. University of London.

17. Bruhn, Jan G. 1971. *"Carnegiea gigantea*: The Saguaro and Its Uses." *Economic Botany,* Vol. 25, No. 3, pp. 320-329.

18. Carneiro, Robert L. 1970. "Hunting and Hunting Magis among the Amahuaca of the Peruvian Montaña." *Ethnology,* Vol. 9, No. 4, pp. 331-341.

19. Chagnon, Napoleon A., Phillip LaQuesne, and James M. Cook. 1971. "Yanomamö Hallucinogens: Anthropological, Botanical, and Chemical Findings." *Current Anthropology,* Vol. 12, No. 1, pp. 72-74.

20. Coe, Michael D. 1971. "The Shadow of the Olmecs." *Horizon,* Vol. 13, No. 4, pp. 67-74.

21. Daly, John W., and Charles W. Myers. 1967. "Toxicity of Panamanian Poison Frogs (*Dendrobates*): Some Biological and Chemical Aspects." *Science,* Vol. 156, pp. 970-973.

22. Daly, John W., *et al.* 1967. "Discussion on the Psychoactive Action of Various Tryptamine Derivatives." In Efron, ed., 1967, pp. 374-382.

23. Daly, John W., and Bernard Witkop. 1971. "Chemistry and Pharmacology of Frog Venoms." In: *Venomous Animals and their Venoms,* Vol. 2, pp. 497-519. New York and London: Academic Press.

24. Dobkin de Rios, Marlene, 1972. *The Visionary Vine: Psychedelic Healing in the Peruvian Amazon.* New York: Chandler Publishing Company.

25. Donaldson, Thomas. 1886. *The George Catlin Indian Gallery in the U. S. National Museum.* Annual Report of the Smithsonian Institution for 1885. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

26. Díaz del Castillo, Bernal. 1908-16. *The True History of the Conquest of New Spain.* Translated by A. P. Maudsley. 5 vols. London: The Hakluyt Society.

27. Durán, Fray Diego. 1971. *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar.* Translated and edited by Fernando Horcasitas and Doris Heyden. Norman: University of Oklahoma Press.

28. Efron, Daniel H., ed. 1967. *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs.* U.S. Public Health Service Publication No. 1645. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

29. Emboden, William A., Jr. 1972a. "Ritual Use of *Cannabis Sativa* L.: A Historical-Ethnographic Survey." In Furst, ed., 1972a, pp. 214-236.

30. Emboden, William A., Jr. 1972b. *Narcotic Plants.* New York: Macmillan.

31. Emmerich, André, 1965. *Sweat of the Sun and Tears of the Moon: Gold and Silver in Pre-Columbian Art.* Seattle: University of Washington Press.

32. Erspamer, V., T. Vitali, M. Roseghini, and J. M. Cei. 1967. "5-Methoxy- and 5-Hydroxyindoles in the Skin of *Bufo alvarius.*" *Biochemical Pharmacology,* Vol. 16, pp. 1149-1164.

33. Escalante, Roberto. 1973. "Ethnomycological Data of the Matlatzicas." Paper read at the 72nd Annual Meetings of the American Anthropological Association, New Orleans.

34. Escalante, Roberto, and Antonio López. 1971. *Hongos Sagrados de los Matlatzincas.* Sección de Lingüística, 4. México, D.F.: Museo Nacional de Antropología.

35. Eugster, C. H. 1967. "Isolation, Structure and Syntheses of Central-active Compounds from *Amanita muscaria* (L. ex. Fr.) Hooker." In Efron, ed., 1967, pp. 416-418, and 441.

36. Fernandez, James W. 1972. "Tabernanthe Iboga: Narcotic Ecstasis and the Work of the Ancestors." In Furst, ed., 1972a, pp. 237-260.

37. Furst, Peter T. 1968. "The Olmec Were-Jaguar Motif in the Light of Ethnographic Reality." In: *Dumbarton Oaks Conference on the Olmec,* Elizabeth P. Benson, ed., pp. 143-174. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Trustees, for Harvard University. Reprinted in: *Contemporary Archaeology,* Mark Leone, ed., 1972. Carbondale: Southern Illinois University Press.

38. Furst, Peter T. 1972a. *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens.* New York: Praeger.

39. Furst, Peter T. 1972b. "Symbolism and Psychopharmacology: The Toad as Earth Mother in Indian America." In: *Religión en Mesoamerica, XII Mesa Redonda,* pp. 37-46. México, D.F.: Sociedad Mexicana de Antropología.

40. Furst, Peter T. 1973. "West Mexican Art.: Secular or Sacred?" In: *The Iconography of Middle American Sculpture,* pp. 98-133. New York: The Metropolitan Museum of Art.

41. Furst, Peter T. 1974a. "Mother Goddess and Morning Glory at Tepantitla, Teotihuácan: Iconography and Analogy in pre-Columbian Art." In: *Mesoamerican Archaeology: New Approaches,* ed. Norman Hammond. Austin: The University of Texas Press.

42. Furst, Peter T. 1974b. "Archaeological Evidence for Snuffing in Prehispanic Mexico." Botanical Museum Leaflets, Harvard University, Vol. 23, No. 10, pp. 368 ff.

43. Furst, Peter T. 1974c. "Hallucinogens in Precolumbian Art." In: *Art and Environment in Native America,* ed. Mary Elizabeth King and Idris R. Traylor, Jr., pp. 55-102. Lubbock: Special Publications of the Museum of Texas Technological University.

44. Furst, Peter T., and Barbara G. Myerhoff. 1966. "Myth as History: The Jimson Weed Cycle of the Huichols of Mexico." *Anthropológica,* No. 17, pp. 3-39. Caracas.

45. Furst, Peter T. and Barbara G. Myerhoff. 1972. "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes." In: *El peyote y Los Huicholes,* by Salomón Nahmad Sittón *et al.,* pp. 55-108. Sep/Setentas No. 29. Mexico, D.F.: Secretaría de Educación Pública.

46. Gilmore, Raymond M. 1963. "Fauna and Ethnozoology of South America." In: *Handbook of South American Indians,* Julian H. Steward, ed., Vol. 6, pp. 345-464. Smithsonian Institution, Bureau of American Sthnology, Bulletin 143. Reprint Edition. New York: Cooper Square Publishers.

47. Gryaznov, Mikhail P. 1969. *The Ancient Civilization of Southern Siberia.* New York: Cowles Book Company, Inc.

48. Guzmán-Huerta, Gastón. 1959a. "Estudio Taxonómico y Ecológico de los Hongos Neurotrópicos Mexicanos," Tésis Profesional. México, D.F.: Instituto Politécnico Nacional, Ciencias Biológicas.

49. Guzmán-Huerta, Gastón. 1959b. "Sinopsis de los conocimientos sobre los hongos alucinogénicos mexicanos." *Boletín de la Sociedad Botánica de México,* No. 24, pp. 14-34.

50. Harner, Michael J. 1972. *The Jivaro: People of the Sacred Waterfalls.* New York: Doubleday/Natural History Press.

51. Harner, Michael J. 1973. "Common Themes in South American Indian Yage Experiences." In: *Hallucinogens and Shamanism,* Michael J. Harner, ed., pp. 155-175. New York: Oxford University Press.

52. Harner, Michael J., ed. 1973. *Hallucinogens and Shamanism.* New York: Oxford University Press.

53. Hernández, Francisco. 1651. *Nova Plantarum, Animalium et Mineralium Mexicanorum Historia. . . . Rome*: B. Deuersini et Z. Masotti.

54. Hofmann, Albert 1964. "Die Erforschung der Mexikanischen Zauberpilze und das Problem ihrer Wirkstoffe." Basel: Basler Stadtbuch, pp. 141-156.

55. Hofmann, Albert. 1967. "The Active Principles of the Seeds of *Rivea Corymbosa* (L.) Hall F. (Ololiuhqui, Badoh) and *Ipomoea Tricolor* Cav. (Badoh Negro)." In: *Summa Anthropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner,* pp. 349-357. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

56. Hooper, Lucille. 1920. "The Cahuilla Indians." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 16 pp. 316-380.

57. Huxley, Aldous. 1954. *The Doors to Perception.* New York: Harper.

58. Ingalls, Daniel H. 1971. "Remarks on Mr. Wasson's *Soma.*" *Journal of the American Oriental Society,* Vol. 91, No. 1, pp. 188-191.

59. Jochelson, Waldemar (Vladimir). 1905/1908. *I. The Koryak.* Jesup North Pacific Expedition, Vol. 6. Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. 10.

60. Johnson, Jean Basset. 1938. "Some Notes on the Mazatec." Paper read before the Sociedad Mexicana de Antropología, Aug. 4, 1938. *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 1939, pp. 142-156.

61. Johnson, Jean Basset. 1939. "The Elements of Mazatec Witchcraft." Ethnographical Studies No. 9, pp. 119-149. Gothenburg Ethnographical Museum.

62. Kinross-Wright, V. J. 1958. "Research on Ololiuqui: The Aztec Drug." Proceedings of the Ist International Congress of Neuro-Pharmacology, Rome (1958). In: *Neuro-Psychopharmacology*, P. B. Bradley *et al.*, eds., 1959, p. 453. Amsterdam and New York: Elsevier Publishing Company.

63. Koch-Grünberg, Theodor. 1917-1928. *Vom Roraima zum Orinoco.* Vol. III, 1923. Stuttgart: Verlag Strecker und Schröder.

64. Kroeber, Alfred L. 1953. *Handbook of the Indians of California.* Berkeley: California Book Co. Ltd.

65. Kroeber, Alfred L. 1953. *Handbook of the Indians of California.* Berkeley: California Publications in American Archaeology and Ethnology, 6, pp. 29-68.

66. La Barre, Weston. 1970a. "Old and New World Narcotics: A Statistical Questione and an Ethnological Reply." *Economic Botany*, Vol. 24, pp. 368-373.

67. La Barre, Weston. 1970b. Film Review: "To Find our Life: the Peyote Hunt of the Huichols of Mexico." *American Anthropologist*, Vol. 72, No. 5, p. 1201.

68. La Barre, Weston. 1970c. Review of R. G. Wasson's *Soma: Divine Mushroom of Immortality. American Anthropologist*, Vol. 72, No. 5, pp. 368-373.

69. La Barre, Weston. 1970d. *The Ghost Dance: The Origins of Religion.* Garden City: Doubleday.

70. La Barre, Weston. 1974. *The Peyote Cult.* Revised and enlarged edition. Hampden, Conn.: The Shoestring Press. (Earlier editions 1938, 1969).

71. La Barre, Weston, David McAllester, James S. Slotkin, Omer C. Stewart, and Sol Tax. 1951. "Statement on Peyote". *Science*, Vol. 114, pp. 582-583.

72. Lathrap, Donald W. 1970. *The Upper Amazon.* New York: Praeger.

73. Lewin, Louis, 1929. *Banisteria Caapi, ein neues Rauschgift und Heilmittel. Beiträge zur Giftkunde.* Berlin: Verlag von Georg Stilke.

74. López Austin, Alfredo. 1973. "Unas Ideas sobre el Tiempo Mítico entre los Nahuas Antiguas." Paper read at the XIII Mesa Redonda, Sociedad Mexicana de Antropología, Jalapa, Veracruz.

75. Lowy, B. 1971. "New Records of Mushroom Stones from Guatemala." *Mycologia,* Vol. LXIII, No. 5, pp. 983-993.

75. Lowy, Bernard. 1974. "*Amanita muscaria* and the Thunderbolt Legend in Guatemala and Mexico." *Mycologia,* Vol. 66, No. 1, pp. 188-191.

76. Lumholtz, Carl. 1900. *Symbolism of the Tuichol Indians.* New York: Memoirs of the American Museum of Natural History, Vol. III.

77. Lumholtz, Carl. 1902. *Unknown Mexico,* Vol. 1. New York: Scribner.

78. McCleary, James A., Paul S. Sypherd, and David L. Walkington. 1960. "Antibiotic Activity of an Extract of Peyote *Lophophora williamsii* (Lemaire) Coulter." *Economic Botany,* Vol. 14, pp. 247-249.

79. Martínez, Máximo. 1959. *Las Plantas Medicinales de México.* Mexico, D.F.: Ediciones Botas.

80. Martínez, Máximo. 1966. "Las Solandras de Mexico Con Una Specie Nueva." *Anales de Instituto de Biología,* Vol. 37, Nos. 1 and 2, pp. 97-106. Mexico, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

81. Munn, Henry. 1973. "The Mushrooms of Language." In Harner, ed., 1973, pp. 86-122.

82. Myerhoff, Barbara G. 1974. *Peyote Hunt: The Sacred Pourney of the Huichol Indians.* Symbol, Myth and Ritual Series, Victor Turner, ed. Ithaca: Cornell University Press.

83. Naranjo, Claudio. 1973. *The Healing Journey: New Approaches to Consciousness.* New York: Pantheon.

84. Newcomb, W. W., Jr. 1967. *The Rock Art of Texas Indians.* Paintings by Forrest Kirkland, text by W. W. Newcomb, Jr. Austin: The University of Texas Press.

85. Osmond, Humphrey. 1955. "Ololiuqui: the Ancient Aztec Narcotic." *Journal of Mental Science,* Vol. 101, pp. 526-527.

86. Pike, Eunice, and Florence Cowan. 1959. "Mushroom Rituals versus Christianity." *Practical Anthropology,* Vol. 6, No. 4, pp. 145-150.

87. Pollock, Steven Hayden. 1975. "The Psilocybin Mushroom Pandemic." *Journal of Psychedelic Drugs,* Vol. 7, No. 1, pp. 73-74.

88. Poma de Ayala, Felipe Guamán. 1936. *Nueva crónica y buen gobierno (Codex Peruvién illustré).* Paris: Institute d'Ethnologie, Travaux et Mémoires, Vol. 23.

89. Pope, Harrison G., Jr. 1969. *"Tabernanthe iboga*: an African Narcotic Plant of Social Importance." *Economic Botany,* Vol. 23, No. 2, pp. 174-184.

90. Preuss, Konrad Theodor. 1908. "Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre." *Archiv für Religionswissenschaft,* Vol. 11, pp. 369-398. Leipzig B. G. Teubner.

91. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians.* Chicago: University of Chicago Press.

92. Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1972. "The Cultural Context of an Aboriginal Hallucinogen: *Banisteriopsis Caapi."* In Furst, ed., 1972a, pp. 84-113.

93. Reko, Blas Pablo. 1934. "Das Mexikanische Rauschgift Ololiuqui," *El México Antiguo,* Vol. 3, Nos. 3-4, pp. 1-7.

94. Robertson, Merle Greene. 1972. "The Ritual Bundles of Yaxchilán." Paper read at the Tulane University Symposia on the Art of Latin America, April 15, 1972. New Orleans.

95. Roth, Walter E. 1915. "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians." 30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1908-1909, pp. 103-386. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

96. Rubin, Vera, and Lambros Comitas. 1975. *Ganja in Jamaica.* The Hague and Paris: Mouton & Co.

97. Ruiz de Alarcón, Hernando. 1629/1892. "Tratado de las Supersticiones y Costumbres Gentilicas Que oy Viuen Entre los Indios Naturales Desta Nueua Espana." Francisco del Paso y Troncoso, ed. *Anales del Museo Nacional de México,* ep. I, VI, pp. 123-223.

98. Safford, William E. 1915. "Identification of the teonanácatl, or 'sacred mushroom' of the Aztecs, with the narcotic cactus, *Lophophora*, and an account of its ceremonial use in ancient and modern times." Paper delivered before the Botanical Society of Washington, May 4, 1915. Published as "An Aztec Narcotic (*Lophophora williamsii*)" In *Journal of Heredity*, Vol. 6, 1915.

99. Safford, William E. 1920. "Daturas of the Old World and New." Annual Report of the Smithsonian Institution for 1916, pp. 537-567. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

100. Sahagún, Fray Bernardino de. 1950-1963. *The Florentine Codex. General History of the Things of New Spain.* Translated by Arthur J. O. Anderson and Charles E. Dibble. Santa Fe, New Mexico: The School of American Research and the University of Utah.

101. Santesson C. G. 1937. "Piule, eine mexikanische Rauschdroge." *Archiv der Pharmazie und Berichte der Deutschen Pharmazeutischen Geselischaft*, pp. 532-537.

102. Sapper, Carl. 1898. *"Pilzförmige Götzenbilder aus Guatemala und San Salvador." Globus*, Vol. 73, p. 327.

103. Schleiffer, Hedwig. 1973. *Sacred Narcotic Plants of the New World Indians: An Anthology of Texts from the Sixteenth Century to Date.* New York: Hafner.

104. Schultes, Richard Evans. 1937. Peyote (Lophophora Williamsii [Lemaire] Coulter) and Its Uses. Senior Honors Thesis, Harvard University, Cambridge, Mass.

105. Schultes, Richard Evans. 1939. "Plantae Mexicanae II. The Identification of teonanácatl, the narcotic Basidiomycete of the Aztecs." Botanical Museum Leaflents, Vol. 7, pp. 37-54. Harvard University.

106. Schultes, Richard Evans. 1941. *A Contribution to Our Knowledge of* Rivea corymbosa, *the Narcotic Ololiuqui of the Aztecs.* Cambridge, Mass.: Botanical Museum of Harvard University.

107. Schultes, Richards Evans. 1970. "The Botanical and Chemical Distribution of Hallucinogens." *Annual Review of Plant Psysiology*, Vol. 21, pp. 571-598.

108. Schultes, Richard Evans. 1972a. "An Overview of Hallucinogens in the Western Hemisphere." In Furst, ed., 1972a, pp. 3-54.

109. Schultes, Richard Evans. 1972b. "Ilex Guayusa from 500 A.D. to the Present." *Etnologiska Studier,* No. 32, pp. 115-138. Gothenburg Ethnographical Museum.

110. Schultes, Richard Evans, and Albert Hofmann. 1973. *The Botany and Chemistry of Hallucinogens.* Springfield, Ill.: Charles C. Thomas.

111. Schultes, Richard Evans, William M. Klein, Timothy Plowman, and Tom E. Lockwood. 1974. "Cannabis: an Example of Taxonomic Neglect." Botanical Museum Leaflets, Harvard University, Vol. 23, No. 9, pp. 337-360.

112. Serna, Jacinto de la. 1892. "Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias y extirpación de ellos." *Anales del Museo Nacional de México,* 6, pp. 261-476.

113. Sharon, Douglas. 1972. "The San Pedro Cactus in Peruvian Folk Healing." In Furst, ed., 1972a, pp. 114-135.

114. Shulgin, Alexander T., Thornton Sargent, and Claudio Narajo. 1967. "The Chemistry and Psychopharmacology of Nutmeg and of Several Related Phenylisopropylamines." In Efron, ed., 1967, pp. 202-222.

115. Singer, Rolf. 1958. "Mycological Investigations on Teonanácatl, the Mexican Hallucinogenic Mushroom. Part. I. The History of Teonanácatl, Field Work and Culture Work." *Mycologia,* Vol. 50, pp. 239-261.

116. Singer, Rolf, and Alexander H. Smith. 1958. "Mycological Investigation on Teonanácatl, the Mexican Hallucinogenic Mushroom. Part. II. A taxonomic monograph of Psilocybe, section Caerulescentes," *Mycologia.* Vol. 50, pp. 262-303.

117. Slotkin, J. S. 1956. *The Peyote Religion.* Glencoe, Ill.: Free Press.

118. Solecki, Ralph S. 1975. "Shanidar IV, a Neanderthal Flower Burial in Northern Irap." *Science,* Vol. 190, pp. 880-881.

119. Stevenson, Matilda Coxe. 1915. "Ethnobotany of the Zuñi Indians." 30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1908-1909, pp. 31-102. Washington, D.C.: U.S. Government Printing Office.

120. Steward, Julian H., ed. 1963. *Handbook of South American Indians.* 6 vols. Washington, D.C.: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143. Reprint edition: New York: Cooper Square Publishers.

121. Stewart, Omer C. 1944. "Washo-Northern Paiute Peyotism: a Study in Acculturation." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, No. 3, 40:63-141.

122. Stewart, Omer C. 1948. *Ute Peyotism.* University of Colorado Studies. Series in Anthropology, 1. Boulder, Col.: University of Colorado Press.

123. Strahlenberg, Filip Johann von. 1736. *An Historico-Geographical Description of the North and Eastern Parts of Europe and Asia; But more particularly of Russia, Siberia, and Great Tartary; etc. . . .* London. Cited in Wasson, 1968:234-235.

124. Strong, William Duncan. 1929. "Aboriginal Society in Southern California." University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 26, 329 pp.

Tart, Charles T. 1972. "States of Consciousness and State-Specific Sciences." *Science,* 176:1203-1210.

126. Tedlock, Dennis. 1972. *Finding the Center.* New York: Dial Press.

127. Thompson, J. Eric S. 1970. *Maya History and Religion.* Norman: University of Oklahoma Press.

128. Tozzer, Alfred M. 1970. *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones.* New York: Archaeological Institute of America.

129. Tschopik, Harry, Jr. 1941. "Navaho Pottery Making. Part III. Pipes." Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, Vol. 17, No. 1.

130. UCLA Weekly. 1975. "LSD May Provide Lead to Mental Illness." *The UCLA Weekly,* Vol. 5, No. 23, p. 4. University of California at Los Angeles Office of Public Affairs.

131. Volker, T. 1950. *The Animal in Far Eastern Art.* Leiden: Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Nos. 6 and 7.

132. Waser, Peter G. 1967. "The Pharmacology of *Amanita muscaria.*" In Efron, ed., 1967, pp. 419-439, 441.

133. Waser, Peter G. 1971. "Pharmakologische Wirkungsspektren von Halluzinogenen." *Bull. Schweiz. Akad. Med. Wiss.,* Vol. 27, pp. 39-57.

134. Wassén, S. Henry. 1934. "The Frog-Motive among South American Indians." *Antropos,* Vol. 29, pp. 319-370. Part II: "The Frog in Indian Mythology and Imaginative World," *ibid.,* pp. 613-658.

135. Wassén, S. Henry. 1965. "The Use of Some Specific Kinds of South American Indian Enuff and Related Paraphernalia." *Etnologiska Studier,* No. 28. Gothenburg Ethnographical Museum.

136. Wassén, S. Henry. 1967. "Anthropological Survey of the Use of South American Snuffs." In Efron, ed., 1967, pp. 233-289.

137. Wassén, S. Henry, and Bo Holmstedt. 1963. "The Use of Parica, an Ethnological and Pharmacological Review." *Ethnos,* Vol. 28, No. 1, pp. 5-45.

138. Wasson, R. Gordon, 1967a. "Ololiuhqui and the Other Hallucinogens of Mexico." In *Summa Anthropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner,* pp. 329-348. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

139. Wasson, R. Gordon. 1967b. "Fly Agaric and Man." In Efron, ed., 1967, pp. 405-414.

140. Wasson, R. Gordon. 1968. *Soma, Divine Mushroom of Immortality. Ethno-Myco-Sabina and her Mazatec Mushroom Velada.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

141. Wasson, R. Gordon. 1972a. "The Divine Mushrooms of Immortality." In Furst, ed., 1972a, pp. 185-200.

142. Wasson, R. Gordon. 1972b. "What was the Soma of the Aryans?" In Furst, ed., 1972a., pp. 201-213.

143. Wasson, R. Gordon. 1972c. *Soma and the Fly-Agaric: Mr. Wasson's Rejoinder to Professor Brough.* Cambridge, Mass: Botanical Museum of Harvard University.

144. Wasson, R. Gordon. 1973. "The Role of 'Flowers' in Nahuatl Culture: A Suggested Interpretation." Botanical Museum Leaflets, Harvard University, Vol. 23, No. 8, pp. 305-324.

145. Wasson, R. Gordon, and Valentina P. Wasson. 1957. *Mushrooms, Russia and History.* New York: Pantheon Books.

146. Wasson, R. Gordon, George and Florence Cowan, and Willard Rhodes. 1974. *María Sabina and Her Mazatec Mushroom Velada.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

147. Weil, Andrew T. 1967. "Nutmeg as a Psychoactive Drug." In Efron, ed., 1967, pp. 188-201.

148. Weil, Andrew T. 1972. *The Natural Mind.* Boston: Houghton Mifflin.

149. Wilbert, Johannes. 1972. "Tobacco and Shamanistic Ecstasy among the Warao Indians of Venezuela." In Furst, ed., 1972a, pp. 55-83.

150. X, Malcolm, with Alex Haley. 1964. *The Autobiography of Malcolm X*. New York: Grove Press.

151. Zigmond, M. L. 1941. *Ethnobotanical Studies among California and Great Basin Shoshoneans*. Ph.D. dissertation, Yale Universi ty. Ann Arbor, Mich.: University Microfilms.

152. Zinberg, Norman E. 1974. *"High" States: A Beginning Study*. Washington, D.C.: The Drug Abuse Council.

153. Zinberg, Norman E. 1975. *Altered States of Consciousness*. Washington, D.C.: The Drug Abuse Council.

154. Zingg, Robert. 1938. *The Huichols: Primitive Artists*. New York: Stechert.

Ogni cultura ha le sue droghe. Quando una cultura è al potere le sue droghe si chiamano «sacramenti» oppure «medicinali», mentre quando la cultura è recessiva le stesse sostanze sono classificate come «tossici», ossia veleni, o più genericamente «droghe», parola di cui non siamo riusciti a trovare la definizione.
Le popolazioni che i bianchi hanno trovato sul continente americano hanno una cultura profondamente religiosa, e utilizzano una vasta gamma di sostanze vegetali per modificare lo stato della propria coscienza, ritenendo così di entrare in comunicazione con la divinità.
I pellerossa, superstiti al genocidio praticato dagli immigranti che invasero il continente americano, hanno oggi ritrovato una fede comune ed una dignità nazionale in una religione para-cristiana, il cui sacramento è una cactus allucinogeno, il peyotl.
Gli indios del Messico, superstiti al massacro praticato dagli spagnoli, hanno mantenuto segretamente in vita il culto della più antica religione oggi esistente, il cui sacramento è un piccolo fungo allucinogeno.
A questa classe di fenomeni questo libro è dedicato.

C. C.

CHI COME QUANDO DOVE PERCHE'
Sono questi gli elementi ritenuti da sempre necessari e sufficienti a una efficace e corretta informazione giornalistica.

Per noi sono alla base di questa collana, che vuole informare IN MODO DOCUMENTATO su tutti quegli aspetti della nostra esistenza che la cultura ufficiale nasconde o trascura.

Copertina di Livio Cristini

lire 10.900